

School of Theology at Claremont



1001 1411554



Rockwell Fund

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA



Gunnar Rudberg

(as prof. Lyden Brum)

S 26, 3. 23.

HARNACK-EHRUNG

BEITRÄGE ZUR KIRCHENGESCHICHTE

IHREM LEHRER

ADOLF VON HARNACK

ZU SEINEM

SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

(7. MAI 1921)

DARGEBRACHT

VON EINER REIHE SEINER SCHÜLER



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1921

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte vorbehalten.

Adolf von Harnack

zum 7. Mai 1921

Exzellenz!

Dies Buch, das von einer Anzahl Ihrer Schüler zu Ihrem siebenzigsten Geburtstage zugerüstet ist, kann nur als schwacher und engbegrenzter Widerschein der Bedeutung gelten, die Ihrem Lebenswerk zukommt.

Sie haben durch unausgesetzte Arbeit fast eines halben Jahrhunderts die Wissenschaft in reichster, mannigfachster und tiefgreifendster Weise gefördert.

Schon Ihr Anteil an der Neuausgabe der „Apostolischen Väter“ und an der von Emil Schürer begründeten, später von Ihnen mit geleiteten „Theologischen Literaturzeitung“ trug Ihren Namen hinaus in die durch Landesgrenzen nicht beschränkte gelehrte Welt. In der gleichen Weise wirkten früh die von Ihnen und Oskar von Gebhardt herausgegebenen „Texte und Untersuchungen“. In der Folgezeit haben dann drei große Werke Ihrer Feder, die „Dogmengeschichte“, die „Geschichte der altchristlichen Literatur“ und die „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ Ihren Namen für immer mit der Geschichte der kirchenhistorischen Wissenschaft verbunden. Diesen Ihren Hauptwerken, zu denen Sie jüngst noch den „Marcion“ gefügt haben, ging eine fast unübersehbare Zahl von Monographien und

Abhandlungen zur Seite, in denen Sie nicht nur die Kenntnis der ältesten Quellen der Kirchengeschichte und andere kirchen- und dogmengeschichtliche Einzelfragen, sondern das Verständnis der Kirchen- und Dogmengeschichte in ihrem ganzen Umfange geklärt, erweitert und vertieft haben. Auch der neutestamentlichen Wissenschaft haben Sie wertvollste Erkenntnisse erschlossen und förderlichste Fragen und Aufgaben gestellt.

All diese Arbeit haben Sie nicht nur als gelehrter Historiker getan. Es ist Ihnen stets ein Ehrentitel gewesen, ein Theologe zu sein, dem das rechte Verständnis des Christentums die höchste Aufgabe seiner Forschung ist. Und das am weitesten verbreitete Ihrer Bücher ist das „Wesen des Christentums“ geworden, das vor zwanzig Jahren als Nachschrift einer vielbesuchten Vorlesung für Studierende aller Fakultäten erschien, jetzt im 70^{ten} Tausend gedruckt vorliegt und in viele fremde Sprachen übersetzt ist.

Aber Ihre gelehrte Arbeit ist nicht auf das Gebiet der Theologie beschränkt geblieben, gleichwie Ihre praktische Tätigkeit nicht in der Arbeit des Professors aufgegangen ist, sondern seit Jahren in drei Hauptberufen sich ausgewirkt und in die verschiedensten Fragen des öffentlichen Lebens eingegriffen hat. Ihre „Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften“, zu deren regsamsten Mitgliedern Sie seit nunmehr drei Jahrzehnten gehören, und die Menge Ihrer an weitere gelehrte und gebildete Kreise sich wendenden Aufsätze und Vorträge sind und bleiben beredte Zeugnisse der bewundernswerten Vielseitigkeit, die Ihre Schriftstellerei auszeichnet.

Und es ist nicht die Gelehrsamkeit allein, die Ihren Werken ihre Bedeutung gegeben hat. Es glänzt und funkelt in ihnen ein ungewöhnlicher Reichtum des Geistes, es erfreut eine fesselnde Darstellungskunst, es entzückt die Fülle der Beobachtungen und der Gesichtspunkte, zu denen jeder Stoff Ihnen Anlaß bot. Sie haben das Schwere einfach und das Einfache tief darzulegen vermocht.

Das Buch, das wir Ihnen heute überreichen, kann diesen Reichtum nicht widerspiegeln, weil keiner Ihrer Schüler an Sie heranreicht. Möge es wenigstens die Schulung verraten, die ihnen durch Sie zuteil geworden ist!

Jedenfalls soll es Zeugnis ablegen von den Anregungen, die von Ihnen ausgegangen sind, von der Lust zu wissenschaftlicher Arbeit, die Sie geweckt haben, und von der vielseitigen Förderung, die Ihre Schüler Ihnen danken.

Dies Zeugnis würde vielstimmiger sein, hätte nicht der Krieg jahrelang und bis hinein in die Zeit, da diese Festschrift vorbereitet wurde, den internationalen Verkehr unterbunden. Die Kriegsfolgen haben auch sonst dem Umfange dieses Buches engere Grenzen gezogen, als es in glücklicheren Zeiten nötig gewesen wäre. Daher haben sich in dieser Widmung mit denen, die an der Festschrift mitarbeiten konnten, auch solche Ihrer Schüler, Verehrer und Freunde vereinigt, die als Vorausbesteller ihr Erscheinen erleichtert haben oder den vor zehn Jahren begründeten, zu Ihrer Verfügung stehenden Fonds zur Förderung kirchengeschichtlicher Arbeiten jetzt haben auffüllen helfen, — vereinigt zu gemeinsamer Dankesbezeugung und zu gemeinsamen Wünschen. Aber in noch viel größerem Umfang, als so erkennbar wird, gedenken an Ihrem Geburtstage rings in Deutschland und weit über seine Grenzen hinaus dankbare Schüler und dankbare Leser Ihrer Bücher des verehrten Lehrers, des Meisters kirchengeschichtlicher Forschung. Daß Ihre Vorlesungen und Übungen zu den liebsten Erinnerungen ihrer Studienzeit gehören; daß sie Ihren mündlichen und schriftlichen Worten die reichste Belehrung verdanken: das verbindet sie alle. Aber viele unter ihnen schulden Ihnen mehr: persönlichste Förderung, nicht nur in ihrer wissenschaftlichen, sondern auch in ihrer religiösen Entwicklung. Vielen, die sonst der Theologie, dem Pfarramt oder dem Beruf des Religionslehrers verloren gegangen wären, haben Sie die Freude zu ihrer Arbeit zurückgegeben, zahllosen andern sie gemehrt.

So begrüßen wir Sie am heutigen Tage in dankbarer Verbundenheit als Sprecher einer hundertfach größeren Schar.

Wir denken dabei auch der vielen, die unter uns nicht fehlen würden, wäre ihr Lebenslauf nicht schon zu seinem Abschluß gelangt.

Der Hinweis auf diese Vollendeten, der bei Ihnen an diesem Tage einer viel allgemeineren Erinnerung an Voraufgegangene begegnen wird, verbindet die Vergangenheit und die Gegenwart mit der Ewigkeit. Ebenso aber auch die Zukunft! Was dem siebenzigsten Geburts-

VIII

tage an schaffensfähigem Leben noch folgt, das gilt allgemein als Geschenk. Aber Geschenk ist alles: unser Gestern, unser Heute, unser Morgen und die Ewigkeit. Dem, der dies alles schenkt, seien Sie befohlen mit der Herzlichkeit dankbarer Liebe, mit den Glückwünschen teilnehmender Hoffnung und mit der Zuversicht des Glaubens, der Lehrer und Schüler verbindet!

W. J. Aalders, Dr. theol., Professor für systematische Theologie, Groningen.

Heinrich Althüser, Pfarrer in Bochum-Wiemelhausen (1906).

Ernst Amling, Dr. phil., Studienrat, Berlin-Neukölln (1907/11).

Karl Aner, Lic. theol., Dr. phil., Pfarrer in Charlottenburg (1913/14).

Gustav Anrich, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte in Bonn (1888, 1891/92).

Wilhelm Anz, Lic. theol., Pfarrer in Schlachtensee bei Berlin (1895/96).

Friedrich Augar, Lic. theol., Pfarrer an der Luisenstadtkirche in Berlin (1890/93).

Charles T. Baillie, M.A., B.D., Minister of the First Presbyterian Church, Plattsburgh, New York (1912/13).

Ludwig Bär, Pfarrer in Lindheim, Oberhessen (1889/90).

Hermann Baucke, Lic. theol., Pastor, Halle (1906/12).

Georg Beck, Pfarrer an der Auferstehungskirche in Berlin (1890/91).

Hans Becker, Lic. theol., Dr. phil., Pfarrer in Berlin-Schöneberg (1886/87; 1900/02).

Walther Becker, Pastor in Schwerinsburg, Vorpommern (1897/1900).

Heinrich Behm, Dr. theol. u. phil., Geh. Oberkirchenrat, Schwerin (1874, 1876).

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, Dr. theol., Pfarrer in Haarlem (1906/07).

Karl Beth, Dr. theol. u. phil., Professor für systematische Theologie, Wien (1892/95).

Julius A. Bewer, Ph.D., Professor of Old Testament History and Philology, Union Theological Seminary in the City of New York.

J. P. de Bie, Dr. theol., Pfarrer in 's-Gravenhage.

- Hans Bierbaum, Pfarrer an der Heiligen-Geist-Kirche in Potsdam (1890/93).
- A. Binnerts, Pfarrer in Haarlem.
- Ernst Bittlinger, Lic. theol., Pfarrer an der St. Georgenkirche in Berlin (1889/91).
- Hermann Bleek, Lic. theol., Pfarrer in Essen (1887/88).
- P. J. Blok, Dr. phil., Professor für neue Geschichte, Leiden.
- F. M. Th. Böhl, Dr. theol. u. phil., Professor für hebräische Sprache und Altertumskunde, Groningen (1906).
- Paul Bonsack, Pfarrer in Hohenwarsleben, Prov. Sachsen (1876/78).
- Wilhelm Bornemann, Dr. theol., Professor, Senior ministerii in Frankfurt a. M. (1877/78).
- K. H. Boersema, Pfarrer in Oosterhesselen (Holland).
- Andreas Brandrud, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte, Christiania (1896/1901).
- Wm. Adams Brown, Ph.D., D.D., Professor of Systematic Theology in the Union Theological Seminary in the City of New York (1890/92).
- Lyder Brun, Dr. theol., Professor für neutestamentliche Wissenschaft, Christiania.
- F. C. Burkitt, D.D., Norrissian Professor of Divinity, Cambridge (England).
- Henry Beach Carré, B.D., Ph.D., Professor of Theology in the Vanderbilt University School of Religion, Nashville, Tennessee (1898/99).
- Shirley Jackson Case, B.D., Ph.D., D.D., Professor of Early Church History and New Testament Interpretation in the University of Chicago (1910).
- Ernst Christ, Pfarrer u. Prodekan, Neuhausen bei Schaffhausen, Schweiz (1887/88).
- Calvin M. Clark, D.D., Professor of Ecclesiastical History in Bangor Theological Seminary, Bangor, Maine (1888/89, 1889/90).
- Carl Clemen, Dr. theol. u. phil., Professor für Religionsgeschichte, Bonn (1891/92).
- Gustav Conrad, Dr. phil., Universitätsbibliothekar a. D., Halle (1889/93).
- Paul Conrad, Dr. theol. u. phil., Pfarrer und Geh. Oberkonsistorialrat in Berlin (1888/89).

- Fred. C. F. Conybeare, Ph.D., D.D., Oxford.
- S. Cuperus, Dr. theol., Pfarrer in Lekum (Holland).
- Ozora S. Davis, Ph.D., D.D., President of the Chicago Theological Seminary, Chicago (1894).
- Martin Dibelius, Dr. theol. u. phil., Professor für neutestamentliche Wissenschaft in Heidelberg (1903/06).
- Otto Dibelius, Lic. theol., Dr. phil., Pfarrer an der Kirche zum Heilsbrunnen in Berlin-Schöneberg (1900/04).
- Hermann Diehl, Studienrat am Gymnasium in Berlin-Friedenau (1905).
- Is. van Dijk, Dr. theol., Professor emer. für Religionsgeschichte, Heusden (Holland).
- Ernst von Dobschütz, Dr. theol., Geh. Konsistorialrat, Professor für neutestamentliche Wissenschaft, Halle (1890/92).
- A. Eekhof, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte, Leiden.
- Karl Eger, Dr. theol., Geh. Konsistorialrat, Professor für praktische Theologie, Halle (1886/87).
- Martin Eger, Oberpfarrer in Chemnitz (1888/89).
- Albert Eigenbrodt, Pfarrer in Enkirch (1887).
- Otto Eissfeldt, Lic. theol., Dr. phil., Professor, Privatdozent für alttestamentliche Wissenschaft, Berlin (1906, 1909).
- Hans Ellger, Strafanstaltsdirektor, Halle (1892/93).
- M. van Empel, Pfarrer in Middelburg (Holland).
- Paul Erfurth, Lic. theol., Studiendirektor u. Direktor der Anstalten des Bergischen Diakonissenmutterhauses, Elberfeld (1892/98).
- Hans Eyermann, Pfarrer in Egloffstein, Oberfranken (1910).
- Cajus Fabricius, Lic. theol., Professor, Privatdozent für systematische Theologie, Berlin (1904/07).
- Clara Fabricius, Berlin (1915/17).
- Alfred Fischer, Pfarrer an der Jerusalemskirche u. Konsistorialrat in Berlin, Mitglied des Deutschen evangelischen Kirchenausschusses (1893/96).
- V. Fliflet, Pastor in Sandsvaer, Norwegen (1900/01).
- Friedrich Flöring, Dr. theol. u. phil., Geheimer Rat, Mitglied des Evangelischen Oberkonsistoriums, Darmstadt (1880/81).

- Gerhard F o c k e n , Studienrat, Berlin-Schöneberg (1904/05, 1907/08).
- Johannes F o c k e n , Dr. phil., Studienrat, Berlin-Halensee (1904/07).
- Erich F o e r s t e r , Dr. theol. u. phil., Konsistorialrat, Pfarrer und Professor für Kirchengeschichte in Frankfurt a. M. (1887/91).
- Anton F r i d r i c h s e n , Dozent der Theologie in Christiania.
- Karl G e l s h o r n , Lic. theol., Pfarrer in Bitterfeld (1891/95).
- Charles W. G i l k e y , B.D., Pastor of the Hyde Park Baptist Church, Chicago (1908/09).
- Paul G l a u e , Dr. theol., a. o. Professor für prakt. Theologie und Pfarrer, Jena (1891/92, 93/95).
- Jens G l e d i t s c h , Dr. theol., Stiftspropst, Christiania.
- Eduard Freiherr v o n d e r G o l t z , Dr. theol., Professor für praktische Theologie, Greifswald (1889, 1891/92, 1894).
- Karl G o m b e l , Lic. theol., Pfarrer in Reiskirchen, Kr. Gießen (1885/86).
- Edgar J o h n s o n G o o d s p e e d , Ph.D., Professor of Biblical and Patristic Greek, University of Chicago (1898/99).
- Karl Gerold G o e t z , Dr. theol., Professor für neutestamentliche Wissenschaft, Basel (1888).
- F. W. G r o s h e i d e , Dr. theol., Professor für neutestamentliche Wissenschaft, Amsterdam.
- Otto G r u h l , Konsistorialrat, Danzig-Langfuhr (1890/91).
- Leo G r u n a u , Pastor in Jastrow, Westpreußen (1914/15).
- Karl G r ü n e i s e n , Lic. theol., Pfarrer in Berlin-Lichterfelde (1890/91, 1894/95).
- Georg G r ü t z m a c h e r , Dr. theol. u. phil., Geh. Konsistorialrat, Professor für Kirchengeschichte in Münster (1890).
- Viktor Hermann G ü n t h e r , Pfarrer der deutschen evangel. Gemeinde in Christiania, Norwegen.
- Jaakko G u m m e r u s , Dr. theol., Bischof von Borgå (Finnland).
- J. H. G u n n i n g W²ⁿ, Dr. phil., Hilversum (Holland).
- J. W. G u n n i n g , Dr. theol., Noordwijkerhout (Holland).
- Ludwig H a l l i e r , Dr. phil., früher Pfarrer in Diedenhofen, Lothringen, z. Z. Offenburg, Baden (1885/87, 1892).

- Eugène H a n s s e n , Pfarrer in Christiania.
- Hans H a r t m a n n , Lic. theol., Dr. phil., Pfarrer in Foche bei Solingen (1908/11).
- Walter H a s e r o t h , Pfarrer in Roda, S.-A., Thüringen (1908, 1910).
- O. G. H e l d r i n g , Pfarrer in Zetten (Holland).
- Edgar H e n n e c k e , Lic. theol., Dr. phil., Pastor in Betheln, Prov. Hannover (1891/92).
- Rudolf H e r m e s , Pastor an der evang.-reformierten Kirche in Hamburg (1891/95).
- Fritz H e r r m a n n , Dr. theol., Archivrat, Staatsarchivar, Darmstadt (1892/93).
- Karl H e u s s i , Dr. theol. u. phil., Professor, Studienrat, Leipzig (1898/99).
- Heinrich H o f f m a n n , Dr. theol. u. phil., Professor für Kirchengeschichte, Bern (1898/99).
- Paul H ö g g e r , Pfarrer am Großmünster in Zürich (1898/99).
- A. E. J. H o l w e r d a , Dr. phil., Professor emer. für alte Geschichte, Leiden.
- Gerhard H ö p f n e r , Pfarrer in Magdeburg (1903/04).
- Joseph D. I b b o t s o n , A.M., Librarian and Instructor in Hebrew, Hamilton College, Clinton, New York (1894/95).
- Hermann I l l e r t , Pfarrer in Osthofen, Rheinhessen (1882/85).
- Friedrich I s r a e l , Pfarrer der deutschen Gemeinde in Helsingfors, Finnland (1899/1900).
- Frederick John F o a k e s J a c k s o n , D.D., Professor of Christian Institutions, Union Theological Seminary in the City of New York.
- Marie J o n a s , Oberlehrerin, Charlottenburg (1906/08).
- A. J. Th. J o n k e r , Dr. theol., Professor emer., Heerde (Holland).
- Rudolf J u n g k l a u s , Pfarrer in Berlin-Pankow (1903/06, 1908/09).
- Ferdinand K a t t e n b u s c h , Dr. theol. u. phil., Geh. Konsistorialrat, Professor für systematische Theologie in Halle.
- Robert K i e f e r , Pfarrer in Mittelwalde, Schlesien (1895/96, 98).
- Joseph K i n g , Sandhouse, Wormley, Godalming, England (1885).
- Erich K l o s t e r m a n n , Dr. theol. u. phil., Professor für neutestamentliche Wissenschaft und altchristliche Literatur in Münster (1896/97).

- Curt Kluge, Pastor in Hamburg-Alt-Barmbeck (1907/08, 1909/11).
- Karl Konow, Pastor in Bergen (Norwegen).
- Arnold Köster, Dr. theol., Pastor an der Erlöserkirche in Hamburg-Borgfelde (1880/81).
- Wilhelm Kraatz, Lic. theol., Pfarrer an der Luisenkirche in Charlottenburg (1894/96, 1898/1900).
- Otto Kraft, Superintendent in Torgau.
- Gustav Krüger, Dr. theol. u. phil., Geh. Kirchenrat, Professor für Kirchengeschichte in Gießen (1884/85).
- Wilhelm Landgrebe, Pfarrer in Aachen (1889/91).
- J. E. Le Bosquet, S.T.B., Ph.D., Pastor of the First Congregational Church, Fall River, Massachusetts (1899/1900).
- G. van der Leeuw, Dr. theol., Professor für Religionsgeschichte, Groningen.
- J. A. C. van Leeuwen, Dr. theol., Professor für neutestamentliche Wissenschaft, Utrecht.
- W. S. van Leeuwen, Pfarrer in Ellewoutsdijk, Holland (1918/19).
- Rudolf Liechtenhan, Lic. theol., Pfarrer in Basel (1898/99).
- J. Lindeboom, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte, Groningen.
- Georg Lindner, Pfarrer in Elbing.
- Hermann Lisco, Dr. theol. u. jur., Staatssekretär a. D., Berlin.
- Friedrich Loofs, Dr. theol., phil. u. jur., Professor für Kirchengeschichte und Geh. Konsistorialrat, Halle (1877/78).
- Frederick William Loetscher, Ph.D., D.D., LL.D., Professor of Church History in Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey (1901/02).
- Eugene William Lyman, D.D., Professor of the Philosophy of Religion in Union Theological Seminary in the City of New York (1900).
- Kerr Duncan Macmillan, S.T.D., President of Wells College, Aurora-on-Cayuga, New York (occasionally as guest 1901/02).
- Ernst Marbach, Pastor und Religionslehrer an der Staatlichen Bildungsanstalt, Naumburg a. S. (1912/13).
- Max Maurenbrecher, Dr. phil., bisher Pastor an der ev.-reformierten Kirche in Dresden, jetzt Leiter der Deutschen Zeitung, Berlin (1893/94).

Arthur Cushman Mc Giffert, Ph.D., D.D., LL.D., Professor of Church History and President of the Faculty of the Union Theological Seminary, New York City (1886/88).

Wm. J. McGlothlin, D.D., Ph.D., LL.D., President of Furman University, Greenville, South Carolina (1901/02).

Franz R. Merkel, Lic. theol., Dr. phil., Pfarrer in Gustenfelden bei Schwabach (Bayern), Privatdozent der Missionswissenschaft an der Universität Halle (1903).

Georg Merkel, Pfarrer an der Heilig-Geist-Kirche in Nürnberg (1903/04).

Ernst Michelsen, Dr. theol., Pastor in Klanxbüll (Kr. Südtondern), Schriftführer des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte u. des Nordfriesischen Vereins für Heimatkunde u. Heimatliebe (1876/78).

R. Miedema, Dr. theol., Pfarrer in Amersfoort (Holland).

Paul Moebius, Pastor an der Stephanikirche in Goslar (1887/88).

Theodor Moldaenke, Lic. theol., Professor, Pfarrer in Berlin-Steglitz (1899/1900).

Edward Caldwell Moore, Ph.D., D.D., Parkman Professor of Theology and Plummer Professor of Christian Morals, Divinity School of Harvard University, Cambridge, Massachusetts (1885/86).

George F. Moore, D.D., LL.D., Litt.D., Professor of the History of Religion in Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

Heinrich Mühlenhardt, Pastor in Elmshorn, Schleswig-Holstein (1888/89).

Fritz Münch, Leiter des theol. Studienstifts St. Wilhelm, Straßburg i. E. (1910).

Hermann Mulert, Dr. theol., Professor für systematische Theologie in Kiel (1901/02).

H. M. van Nes, Dr. theol., Professor für systematische Theologie in Leiden.

Hans Neumann, Studienrat in Oranienburg (1905/09).

H. L. Oort, Dr. theol., Pfarrer in Utrecht.

Hans Ording, Pastor, Universitätsstipendiat, Christiania.

Johannes Ording, Dr. theol., Professor für systematische Theologie, Christiania.

Friedrich Parpert, Dr. phil., Pastor in Seelze bei Hannover (1909/10).

Elisabeth Peters, Dr. phil., Studienrat am Lyzeum und Oberlyzeum in Berlin-Pankow (1909/12).

Maria Peters, Studienrat am Hohenzollernlyzeum in Berlin-Wilmersdorf (1912/14).

D. Plooy, Dr. theol., Pfarrer in Leiden.

Hans Pöhlmann, Dr. phil., Professor an der Ober-Realschule in Nürnberg-Ebensee (1893/95).

F. Pijper, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte, Leiden.

Martin Rade, Dr. theol., Professor für systematische Theologie in Marburg, Herausgeber der „Christlichen Welt“ (1876/79).

M. van Rhijn, Dr. theol., Werkhoven (Holland).

Ernest Cushing Richardson, M.A., Ph.D., Librarian of Princeton University, Princeton, New Jersey.

Hermann Riehm, Gymnasialprofessor in Eisenberg, Sachsen-Altenburg (1887/88).

Otto Ritschl, Dr. theol., Geh. Konsistorialrat, Professor für systematische Theologie und Dogmengeschichte, Bonn (1882/84).

Friedrich Rittelmeyer, Lic. theol. u. Dr. phil., Pfarrer in Berlin (1892/93).

Benjamin W. Robinson, B.D., Ph.D., Professor of New Testament Interpretation in the Chicago Theological Seminary, Chicago, Illinois (1908/09; Sommer 1910, 1911, 1913).

William Walker Rockwell, Ph.D., S.T.L., Associate Professor of Church History, Union Theological Seminary, New York City (1901/02).

Paul Rohrbach, Lic. theol. u. Dr. phil., Schriftsteller und Politiker, Berlin-Grünwald (1890/92 u. später).

Ernst Rolffs, Lic. theol., Pastor in Osnabrück (1888/90).

James Hardy Ropes, D.D., Hollis Professor of Divinity in Harvard University, Cambridge, Massachusetts (1894/95).

Paul Roesse, Pfarrer in Solingen (1898/1901).

K. H. Roessingh, Dr. theol., Professor für systematische Theologie, Leiden.

Wilhelm Sarasin-His, Dr. phil., Basel (1902/03).

- David Schley Schaff, D.D., Professor of Church History in the Western Theological Seminary of the Presbyterian Church, Pittsburgh, Pennsylvania (1889).
- Ernst Schaumkell, Lic. theol., Dr. phil., Gymnasialprofessor, Ludwigslust i. Mecklenburg.
- Carl Schmidt, Dr. theol. u. phil., Professor für Kirchengeschichte und Wissenschaftlicher Beamter der Akademie der Wissenschaften in Berlin (1892/94).
- Friedrich Wilhelm Schmidt, Lic. theol., Privatdozent in Halle.
- Karl Ludwig Schmidt, Lic. theol., Privatdozent für neutestamentliche Wissenschaft in Berlin (1910/13).
- Elisabeth Schmitz, Dr. phil., Berlin (1915/21).
- Wilhelm Schneemelcher, Dr. theol., Pfarrer an der Dorotheenstädtischen Kirche, Berlin (1892/96).
- Heinrich Scholz, Dr. theol. u. phil., Professor der Philosophie in Kiel (1903/10).
- Wilhelm Schüler, Dr. theol., Professor am orientalischen Seminar, Berlin-Friedenau (1890/91).
- Edgar Schultze, Pastor in Hamburg-Eppendorf (1881/82).
- Roland Schütz, Lic. theol., Dr. phil., Oberlehrer und Privatdozent in Kiel (1904/05, 1908/10).
- Georg Siebert, Pfarrer in Berlin-Neukölln (1905/10).
- N. A. C. Slotemaker de Bruine, cand. theol., Utrecht.
- Gerald Birney Smith, D.D., Professor of Systematic Theology in the University of Chicago (1898).
- Hans Freiherr von Soden, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte, Breslau (1900/05).
- Nathan Söderblom, Dr. theol. u. phil., Erzbischof von Upsala, Prokanzler der Universität Upsala.
- Kurt Stage, Dr. theol., Hauptpastor an der Katharinenkirche in Hamburg.
- J. Ross Stevenson, D.D., President of Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey (1889/90; Sommer 1895 und 1896).
- Lydia Stöcker, Berlin-Friedenau (1902/04).
- Gottfried Stoevesandt, Pfarrer an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin.

Bruno Stude, Rektor der höheren deutschen Schule in Helsingfors, Finnland.

B. Symons, Dr. phil., Professor für germanische Philologie, Groningen.

Theodor Thiele, Superintendent in Oranienburg (1889/92).

Karl Thieme, Dr. theol. u. phil., Professor für systematische Theologie in Leipzig.

Arthur Titius, Dr. theol., Geh. Konsistorialrat, Professor für systematische Theologie in Göttingen.

Susanne Elise Trautmann, Cöln-Deutz (1915/18).

Harold Harrison Tryon, B.D., Assistant Professor of New Testament and Church History, Union Theological Seminary, New York City (1906/07).

J. Th. Ubbink, Dr. theol., Pfarrer in Roodeschool, Holland (1912).

Ambrose W. Vernon, D.D., Professor of Biography, Carleton College, Northfield, Minnesota (1894/96).

Bruno Violet, Dr. theol. u. phil., Pfarrer an Friedrichs-Werder in Berlin (1889/93, 1898/1903).

Paavo Eemil Virkkunen, Dr. theol., Oberpfarrer in der Gemeinde Ilmajoki in Finnland, Vizepräsident des Finnischen Reichstags (1901 u. 1903).

C. Vischer-Speiser in Basel.

Eberhard Vischer, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte, Basel (1885/86, 88).

Karl Völker, Lic. theol. u. Dr. phil., Professor für praktische Theologie, Wien (1908/11).

Hans Voelter, Stadtpfarrer in Bietigheim, Württemberg (1903/04).

Immanuel Voelter, Stadtpfarrer in Wildberg, Württemberg (1891/93).

Hans Waitz, Dr. theol., Pfarrer in Darmstadt (1882/83, 1885/86).

Henry Bradford Washburn, B.D., D.D., Dean and Professor of Ecclesiastical History, Episcopal Theological School, Cambridge, Massachusetts.

Ada Weincl, geb. Thönes, Dr. phil., Jena (1904/05).

Heinrich Weincl, Dr. theol. u. phil., Geh. Kirchenrat, Professor für neutestamentliche Theologie in Jena (1896/99).

XVIII

- Oskar Weitbrecht, Pfarrer in Unterjettingen (Württemberg).
- Hans Hinrich Wendt, Dr. theol. u. phil., Geh. Kirchenrat,
Professor für systematische Theologie in Jena.
- Paul Wernle, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte
in Basel.
- G. Westmijze, Pfarrer in Warfhuizen (Holland).
- Rudolf Wielandt, Lic. theol., Pfarrer in Berlin (1896/97).
- Lili Wilken, geb. Henry, Berlin-Charlottenburg (1914/21).
- Hans Windisch, Dr. theol. u. phil., Professor für neuest.
Wissenschaft, Leiden (1906/07).
- Georg Wobbermin, Dr. theol. u. phil., Professor für systematische Theologie, Heidelberg (1890/93).
- Georg Wolf, ehem. Pfarrer, Abgeordneter und Mitglied des
Oberkonsistoriums, Straßburg (1891/92).
- Jhr. B. H. C. K. van der Wijck, Dr. theol., Professor emer.
für Philosophie, Doorn (Holland).
- Leopold Zscharnack, Dr. theol., Professor, Privatdozent für
Kirchengeschichte in Berlin (1896/1900).
- Else Zurhellen, geb. Pfleiderer, Frankfurt a. M. (1898/1901).

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Ernst v. Dobschütz: Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie	1—13
2. Bruno Violet: Der Aufbau der Versuchungsgeschichte Jesu	14—21
3. Lyder Brun: Der Name und die Königsherrschaft im Vaterunser	22—31
4. Karl Ludwig Schmidt: Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana	32—43
5. Roland Schütz: Das Quellenproblem der Apostelgeschichte	44—50
6. Rudolf Liechtenhan: Die beiden ersten Besuche des Paulus in Jerusalem	51—67
7. Erich Foerster: Kirchenrecht vor dem ersten Clemensbrief	68—86
8. Hans Waitz: Das Buch des Elchasai, das heilige Buch der judenchristlichen Sekte der Sobiai	87—104
9. Martin Dibelius: Der Offenbarungsträger im „Hirten“ des Hermas	105—118
10. Hans Windisch: Das Christentum des zweiten Clemensbriefes	119—134
11. Ernst Rolffs: Das Problem der Paulusakten	135—148
12. Eduard Freiherr von der Goltz: Apostellegenden als Geschichtsquellen	149—158
13. Edgar Hennecke: Hippolyts Schrift „Apostolische Überlieferung über Gnadengaben“	159—182
14. Eberhard Vischer: Eine anstößige Stelle in Augustins Konfessionen	183—194
15. Maria Peters: Augustins erste Bekehrung	195—211
16. Georg Grützmacher: Zur Charakteristik der Frömmigkeit der Benediktinerregel	212—218
17. Gustav Krüger: Ferrandus und Fulgentius	219—231
18. Friedrich Loofs: Die „Ketzerrei“ Justinians	232—248
19. Carl Clemen: Muhammeds Abhängigkeit von der Gnosis	249—262
20. Carl Schmidt: Eine Benutzung des Testamentum Domini nostri Jesu Christi	263—267

21. Wilhelm Bornemann: Der Charakter des Kleinen Katechismus Luthers	268—280
22. Arnold Köster: Zur Frage nach einer Spannung zwischen der Ethik Luthers und der des synoptischen Jesus	281—291
23. Hermann Mulert: Congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur	292—307
24. Hans Becker: Zur Charakteristik des Herzogs Georg von Sachsen als kirchlicher Schriftsteller	308—316
25. Karl Völker: Der Kampf des Adels gegen die geistliche Gerichtsbarkeit in seiner Tragweite für die Reformation in Polen	317—327
26. Karl Heussi: Centuriae	328—334
27. Otto Ritschl: Das Theologumenon von der unio mystica in der späteren orthodox-lutherischen Theologie	335—352
28. Heinrich Hoffmann: Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie	353—365
29. Karl Aner: Zum Paulusbild der deutschen Aufklärung	366—376
30. Heinrich Scholz: Zufällige Geschichts- und notwendige Vernunftwahrheiten	377—393
31. Leopold Zscharnack: Die Pflege des religiösen Patriotismus durch die evangelische Geistlichkeit 1806—1815	394—423
32. Erich Klostermann: Aus dem Briefwechsel zwischen J. v. Hofmann und A. Klostermann	424—433
33. Cajus Fabricius: Vom Luthertum zum Sozialismus	434—450
34. Martin Rade: Der Begriff der Kirche bei den Kirchenhistorikern	451—458
35. Hans von Soden: Oswald Spenglers Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte	459—478
36. Friedrich Israel: Ein Ereignis der neuesten Kirchengeschichte Finnlands. A. v. Harnack in Helsingfors	479—483

Verzeichnis der Abkürzungen

soweit sie nicht in den einzelnen Beiträgen erklärt oder (wie Did. = Didache, Od. Sal. = Oden Salomos, Euseb. h. e. u. dgl.) für den mit der Sache Vertrauten ohne Erklärung verständlich sind.

1. Biblische Bücher.

Gen. = Genesis, Ex. = Exodus, Le. oder Lev. = Leviticus, Nu. = Numeri, Dt. = Deuteronomium, Ri. = Buch der Richter, Sa. = Bücher Samuelis, Kg. = Bücher der Könige, Chr. = Chronik, Ps. = Psalmen, Pr. oder Spr. = Sprüche Salomos, HL. = Hoheslied, Jes. = Jesaia, Jer. = Jeremia, Ez. = Ezechiel, Da. = Daniel, Hos. = Hosea, Wei. = Weisheit Salomons, Si. und Jes. Si. = Sirach, Mak. = Makkabäer.

Mt. = Matthäus, Mc. und Mk. = Markus, Lc. und Lk. = Lukas, Jo. = Johannes, AG. = Apostelgeschichte, Rö. und Röm. = Römerbrief, Ko. und Kor. = Korintherbriefe, Ga. und Gal. = Galaterbrief, Eph. = Epheser, Phi. und Phil. = Philipper, Kol. = Kolosser, Th. und Thess. = Thessalonicher, Ti. und Tim. = Timotheus, Tit. = Titus, Philem. = Philemon, Hbr. = Hebräer, Ja. = Jakobus, Pt. und Petr. = Petrus, Ju. = Judas, Apk. = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.

AdB = Allgemeine deutsche Bibliothek.

A.S.Boll. = Acta Sanctorum der Bollandisten.

AT = Altes Testament.

atl. = alttestamentlich.

BA = Braunschweiger Luther-Ausgabe (Luthers Werke für das christliche Haus).

CI = Corpus inscriptionum.

CIL = Corpus inscriptionum lat.

CR und C.R. = Corpus Reformatorum.

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiastic. lat.

DE = Deutsch-Evangelisch.

EA oder E.A. = Erlanger Lutherausgabe.

Enders = Luthers Briefwechsel, ed. Enders.

ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings, Edinburgh.

FBrPrG = Forschungen zur Brandenburgischen und Preussischen Geschichte.

GchS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig 1897 ff.

- KG = Kirchengeschichte.
 LXX = Septuaginta.
 Mansi = Collectio conciliorum, ed. Mansi.
 MG und Mon. Germ. = Monumenta Germaniae historica.
 MGkK = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.
 MPasttheol = Monatsschrift für Pastoraltheologie.
 MSG = Patrologia, ed. Migne, ser. graeca.
 MSL = Patrologia, ed. Migne, ser. lat.
 Müller und J. T. Müller = Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche, ed. J. T. Müller.
 NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
 NADB = Neue allgemeine deutsche Bibliothek.
 N.F. und n. F. = Neue Folge.
 NT und N.T. = Neues Testament.
 ntl. = neutestamentlich.
 RE² und RE³ = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. bzw. 3. Auflage.
 RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
 RgV = Religionsgeschichtliche Volksbücher.
 SBA = Sitzungsberichte der Berliner Akademie.
 ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
 ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.
 TU = Texte und Untersuchungen, herausg. von v. Gebhardt und Harnack.
 WA oder W.A. = Weimaraner Lutherausgabe.
 ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft.
 ZhTh = Zeitschrift für historische Theologie.
 ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
 ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
 ZPK = Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.
 ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
 ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Berichtigungen.

S. 46 Z. 14 cäsareensische — S. 66 Anm. 2 SBA — S. 113 Anm. 1 Z. 3 αὐτὸς — S. 163 Z. 5 $\frac{7}{2}$ — S. 246 Z. 3 v. u. Pusey — S. 273 Z. 12 v. u. I. Pt. — S. 311 Z. 1 v. u. Wort ergriff — S. 312 Z. 4 v. o. *posthumum*; Z. 22 v. o. *schwachen* *under* — S. 313 Anm. 4 Responsio — S. 392 Z. 14 v. o. befassen.

... ,ἵνα καὶ ὁ σπείρων ὁμοῦ
χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων.

(Jo. 4, 36.)

Equidem etiam in iis rebus, quas
utcumque scio, magis te cupio esse
scientem quam scientiae nostrae indi-
gentem. Neque enim, ut quod scimus
doceamus, aliorum ignorantiam optare
debemus, multo quippe melius omnes
sumus docibiles deo.

(Augustin, ep. 266, 2, MSL 33, 1090.)

Vom vierfachen Schriftsinn.

Die Geschichte einer Theorie.

Von

Ernst von Dobschütz.

Die scholastische Exegese hat die Fülle des ihr zuströmenden Stoffes gegliedert durch die Annahme, daß jede Schriftstelle einen vierfachen Sinn habe:

*littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia*¹,

wie der bekannte Merkvers lautet. Luther erwähnt diesen schon in seiner Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17², wie er sich schon in seiner Auslegung der Bußpsalmen 1516 gegen diese hergebrachte Theorie wendet³. Ihm ist schon damals der vierfache Schriftsinn ein Spielen mit dem Schrifttext, zulässig vielleicht zur Anlockung der Ungebildeten, als schmückendes Beiwerk, aber nicht tauglich zum Schriftbeweis. Später streicht er auch dieses Zugeständnis unter starkem Hinweis darauf, daß die Theorie vom vierfachen

1) So zitieren u. a. Ed. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften NTs⁶, 1887, S. 598; L. Diestel, Geschichte des AT in der christl. Kirche, 1869, S. 198 — wohl nach Nik. de Lyra pars VI zu Gal. 4, 24. — G. Heinrich, Art. Hermeneutik RE³ 7, 734, 10 liest im letzten Gliede „quid speres“. Wann der Vers aufkommt, scheint noch nicht festgestellt. 2) ed. v. Schubert S. 60 zu Gal. 4, 24 mit etwas abweichendem Wortlaut: quadruplex sensus scripture habetur in usu: littera . . . sed quid speres anagoge. — Diese Form ist wohl vorzuziehen, wenigstens ist „anagoge“ das Richtige, während das „anagogia“ der Vulgärforn nur als Analogiebildung zu „allegoria“ zu verstehen ist; vgl. Melanchthon, elementa rhetorices CR 13, 467: errant autem in hac voce, cum dicunt ἀναγωγίαν pro ἀναγωγή, significat enim ἀναγωγή petulantiam seu feritatem morum ab „ἀναγωγός“, quod est intractabilis et petulans. 3) W.A. 1, 105 f.; vgl. die decem praecepta praedicata populo, Wittenberg, 1516, W.A. 1, 507. Harnack - Ehrung.

Schriftsinn bei Paulus, auch in Gal. 4, 24, keine Stütze finde¹. Melanchthon hielt es für nötig, in seiner Rhetorik ausführlich gegen diese Theorie zu polemisieren².

I.

Man möchte auf den ersten Blick die Theorie vom vierfachen Schriftsinn für eine Erfindung der mittelalterlichen Scholastik halten, so sehr entspricht sie deren geistiger Eigenart, die nicht eher ruht, als bis sie alles auf Zahl und Reihe gebracht hat³. Aber wie so oft die Dinge weit älter sind, als die kritische Beurteilung sie einstellt, so zeigt sich auch hier, daß es altkirchliches Gut ist, was das Mittelalter als wesensverwandt und zweckentsprechend aufgegriffen und ausgebaut hat. Die Theorie geht ins 4. Jahrhundert zurück. Des sind Zeugen Augustin und Johannes Cassian. Augustin spricht in seinen antimanichäischen Schriften aus den Jahren 391 und 393⁴ von vier Arten der Schriftauslegung, die von etlichen Schrifterklärern überliefert würden, und was er entschuldigend über die griechischen Bezeichnungen dafür (*historia, aetiologia, analogia, allegoria*) sagt, weist auf griechische Theologen als Urheber dieser Theorie. Unmittelbar in die Kreise des ägyptischen Mönchtums führt uns Johannes Cassian, der in seinen um 426 verfaßten Mönchsgesprächen⁵ ausführlich die Theorie von der mehrfachen Deutung entwickelt: wie alle Wissenschaft, zerfällt auch die mönchische in Praktik und Theoretik, jene teilt sich in viele Studien, diese in *historica interpretatio* und *intelligentia spiritalis*; letztere aber hat drei Unterarten: *tropologia, allegoria* und *anagoge*. Cassian hat auch schon einen Schriftbeleg für jene große Zweiteilung in Sprüche 31, 21 und für diese Dreiteilung in Sprüche 22, 20⁶; er macht die Unterschiede

- 1) Galaterbrief von 1519 und 1523 zu Gal. 4, 24. W.A. 2, 550, 21 ff.
 2) *Elementa rhetorices* lib. 2, 1531, CR 13, 466 ff.; in der 1. Ausgabe von 1519, *De rhetorica libri III*, findet sich neben Anerkennung der Allegorie ein scharfes Wort über die *frivola superioris seculi somnia*; in der 2. von 1521, *Institutiones rhetoricae*, wird bei den Redetropen auch von Allegorie, Tropologie und Anagoge gehandelt: Anagoge sei = Allegorie, Tropologie nichts als Anwendung.
 3) Man sehe den Index zu den Sentenzen des Lombarden: 4 modi natürlicher Gotteserkenntnis, 4 modi göttlichen Wirkens, 4 status liberi arbitrii, 4 species superbiae, 4 virtutes, 4 status hominis, 4 timores, 4 ordines dilectionis, 4 gradus charitatis, 4 ordines episcoporum u. ä. m. 4) de utilitate credendi c. 3 und de Genesi ad litteram imperf. lib. c. 2 MSI, 42, 68 und 34, 222; CSEL 25, 7 f. (Zycha) und 28, 461. 5) Collat. 14 8, CSEL 13, 404 f. 6) Spr. 31, 21 (29, 40) *δισσὸς χλαίνας*, vulg.: *vestiti sunt duplicibus*; Spr. 22, 20 *τρισσὼς*, *tripliciter*.

an Gal. 4 klar, indem er v. 22 f. der *historia*, v. 24 f. der *allegoria*, v. 26 f. der *anagoge* zuweist und die *tropologia* in Ps. 147, 12 findet: so läßt sich Jerusalem *quadri-farie* verstehen: *secundum historiam civitas Judaeorum, secundum allegoriam ecclesia Christi, secundum anagogen civitas dei illa caelestis, quae est mater omnium nostrum, secundum tropologiam anima hominis*¹. Auf diese vierfache Auslegung bezieht er die vier Ausdrücke in I. Kor. 14, 6 (ἀποκάλυψις, γνῶσις, προφητεία und διδασκαλία). Haben wir es bei Augustin noch mit einer eigenen, andersgedachten Ausführung des Vierzahl-schemas zu tun, so liegt hier die Vierzahl der Scholastik nach Wortlaut und Geist genau vor. Wie ist es zu dieser Vierheit gekommen? Wo und wann ist die Theorie zuerst aufgestellt worden? — Um diese beiden Fragen zu beantworten, müssen wir etwas weiter ausholen.

Sie aus der rabbinischen Exegese herzuleiten, wie Ed. K ö n i g will², scheint mir nicht angängig: die vier Wege, von denen die Rabbinen gelegentlich sprechen, bedeuten etwas ganz anderes; das später dafür angewandte Merkwort פ'ר"ם ist in älterer Zeit, wie z. B. in der bekannten Stelle Chagiga 14 b vom Eindringen der vier Gelehrten ins Paradies, noch wörtlich als Paradies verstanden. Wenn bei mittelalterlichen Exegeten des Judentums, wie Ibn Ezra, der vierfache Schriftsinn auftaucht, so wird darin Einfluß der christlichen Deutung zu erkennen sein³.

II.

Aus der Spannung zwischen der aufgeklärten Weltanschauung der Philosophen und dem naiven Mythos der Dichter, wie sie in Griechenland im 6. Jahrhundert eintrat, erwuchs die Annahme eines verborgenen Untersinns (ὁρόνοια) in den Dichtungen des göttlichen Homer⁴. „Homer wäre jedenfalls gottlos, wenn ers nicht

1) Dasselbe Beispiel später mehrfach, z. B. bei Lyra zu Gal. 4, 24 und noch bei Luther, Galaterbrief von 1516/17, Melanchthon, de rhetorica l. III. 2) Einleitung in das AT 529; Hermeneutik, 1916, S. 21. Mit demselben Recht könnte man die 7 hermeneutischen Regeln des Donatisten Tychonius, auch bei Augustin, de doct. christ. 3, 30—37 (MSL 34, 81—90), bei Isidor von Sevilla, sentent. l. I 19 (MSL 83, 581) und bei Hugo v. St. Victor, erudit. didasc. 5, 4 (MSL 176. 791), auf die 7 Regeln Hillels (s. u. S. 5 A. 1) zurückführen. 3) Mit Recht W. Bacher, Jüdische Bibelauslegung, 1892, S. 53. 4) Für ὁρόνοια, das sich von Plato (Rep. 378 D) und Xenophon (Sympos. 3, 6) an findet, kommt erst im 1. vorchristlichen Jahrhundert der Begriff ἀλληγορία auf, zuerst bei Cicero, orator 27, 94; Plutarch, quom. adol. poet. aud.

anders meinte,“ wie es ein Späterer formulierte¹. Trotz des lebhaften Widerspruchs eines Plato und eines Epikur wie ihrer beiderseitigen Schulen gewann sich diese Umdeutung unter der sorglichen Pflege besonders der Stoa bald die größte Beliebtheit: dabei hatte man Spielraum, in demselben Mythos bald Geheimnisse der Kosmologie, bald solche der den Hellenismus so stark interessierenden Psychologie, bald auch Anweisungen der Ethik zu finden: eine physikalische, eine psychologische und eine moralische Ausdeutung liefen harmlos und systemlos nebeneinander her².

Mag sein, daß ähnliche Entwicklungen sich auch anderwärts vollzogen hatten, und daß dies bei dem Synkretismus der Zeit viel zu der raschen Aufnahme der Anschauung vom geheimen Schriftsinn beitrug: nach Sanchuniathon oder dessen Übersetzer Philo von Byblos hätte der Phönikier Tauthos (= Thoth der Ägypter) seine Theologie als verborgene und von Allegorien überschattete gegeben, bis Surmubel und Thouro sie aufhellten³. Eusebius wird demgegenüber doch recht haben mit der Behauptung, diese geheimnisvolle Physiologie oder physische Theologie, wie er sie sowohl für Griechen als Ägypter darstellt, sei jungen Ursprungs; die Alten hätten von solchen Umdeutungen nichts gewußt. Es ist erst der Hellenismus, der sie in Schwung gebracht hat.

Auch das Spätjudentum folgte der Anschauung von einem verborgenen Sinn der heiligen Schriften. Aber die Exegese der Rabbinen war doch etwas ganz anderes: sie selbst vergleichen sie dem Hammer, der aus dem Eisen unzählige Funken schlägt⁴; aus jeder Stelle ließ sich durch Kombinationen mit anderen Stellen, Buchstabenvertauschung oder -zählung und derlei Mittel alles machen: die ganze krause Welt schriftgelehrter Kasuistik (Halacha) und volkstümlicher Vorstellungen (Haggada) stand offen. Berge von Halachoth galt es an jedes Häkchen im Gesetz zu hängen. Der Haggada Ziel

deb. 19 E. Bei Philo stehen beide Termini nebeneinander: z. B. de fuga et inv. 174 ff. (III, 148, 13; 149, 15. 26), de vita contempl. 78 (VI, 67, 2); s. Joh. Geffken ERE I, 327—331. 1) Herakleitos vom Pontus, allegoriae Homericae c. 2. 2) S. Geffken a. a. O.; Hans Vollmer, Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften (RgV III, 9) 1907; vgl. bes. Ps.-Plutarch, de vita et poesi Homeri 2, 92 f. 3) Euseb., praep. evang. I, 10, 43 (Mittelquelle scheint Porphyrius); II pr. 2 redet von Erdichtungen λαυθάνουσάν τινα ἐν ὑπονοίαις ἔχοντα θεωρίαν. 4) Zu Jer. 23, 29 (bei H. Vollmer a. a. O. S. 13). Ähnlich meint es Hieronymus ep. 53, 9 ad Paulin. presb. (a. 395): in verbis singulis multiplices latent intellegentiae.

war die Verherrlichung des auserwählten Volkes. Diese Auslegung ist vollendete Willkür, trotz der sieben hermeneutischen Regeln Hillels (13 werden es bei Rabbi Ismael¹⁾ methodeloses Spiel des Witzes.

Demgegenüber gehört die Exegese eines Philo von Alexandrien auf die Seite der griechisch-stoischen Auslegung²⁾: hier ist es ein geschlossenes, wenn auch eklektisches System, das überall an den Text herangebracht wird. Man kann bei dieser Allegorie meist von vornherein sagen, wie Philo eine Stelle auslegen wird, wenn er dann auch durch seine Spitzfindigkeit im Ausmünzen des Einzelnen oft überrascht. Philo kann gelegentlich mehrere Auslegungen nebeneinander stellen, nicht nur solche von verschiedenen Auslegern, die sich bekämpfen³⁾, sondern auch eigene, die sich ergänzen, eine kosmologische, psychologische, moralische⁴⁾. Er bringt auch — angeblich als Lehre der Therapeuten — das Bild von Leib und Seele mit Bezug auf den Wortsinn und das geistliche Verständnis der heiligen Schrift⁵⁾. Aber eine eigentliche, ausgeführte Theorie fehlt doch noch.

Sie fehlt auch noch bei den älteren christlichen Schriftstellern, von Paulus an bis zu Clemens von Alexandrien, die teilweise in den Bahnen rabbinischer Willkürdeutung, teilweise in denen stoisch-philonischer Allegorie gehen. Daneben kommt hier die typologische Deutung zur Geltung. Das hängt zusammen mit einer Verschiebung des Auslegungsziels: wurde früher alles auf das Gesetz oder den Logos bezogen, so jetzt auf Christus. Christus aber ist eine geschichtliche Größe, und so entsteht die Typologie. Die alttestamentliche Geschichte trägt einen Doppelinhalt⁶⁾: zu ihrem Eigenwert tritt,

1) E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II⁴, 1907, S. 397 f.; F. Weber, Jüd. Theologie² 109. 2) C. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des ATs, 1875; W. Bousset Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, 1915. 3) de mut. nom. 141 ff. (3, 180): οἱ μὲν . . . οἱ δὲ . . . ἅπασαν δὲ εἰσὶν οἱ; vgl. Cornutus, Theol. gr. comp. 1. 4) Dreierlei Nacktheit leg. alleg. 2, 54—70; vier Deutungen der Jakobsleiter de somn. 1, 133—156; fünferlei Bedeutung von πηγή de fuga et inv. 177 ff. 5) de vit. contempl. 78; — die ältere rabbinische Exegese kennt dies nicht: die Bedeutung von נֶפֶשׁ Leib dort ist eine andere = Hauptstück (s. gegen Reuß, Gesch. d. h. Schriften NTs⁶, 576; Bacher, Exeg. Terminologie 1, 11). 6) Theodor v. Mopsueste zu Gal. 4, 24 (1, 73 Swete): apostolus enim non interimit historiam neque evolvit res dudum factas; Theodoret z. St. οὐ γὰρ τὴν ἱστορίαν ἀνέλειν ἀλλὰ τὰ ἐν τῇ ἱστορίᾳ προτυπωθέντα διδάσκει; Severian v. Gabala spricht von ἡ δι' ἔργων προφητεία (s. bei Swete a. a. O.). Chrysostomus erklärt gar, daß der Apostel hier Allegorie nur καταχρηστικῶς gebraucht habe: er meine Typologie. Ähnlich auch Pelagius.

von Gott hineingelegt, der Wert als Vorbedeutung auf das neue Heil, während die Allegorie das Geschichtliche zugunsten einer übergeschichtlichen Idee aufhebt ¹.

Es ist Origenes, der größte Gelehrte und Denker der alten Kirche, *alter post apostolos ecclesiae magister*, wie ihn Hieronymus im Anschluß an Didymus einmal nannte ², der das Verdienst hat, System in diese Exegese gebracht zu haben ³. Er wendet das inzwischen aufgekommene trichotomische Schema ⁴ vom Menschen auf die Welt im ganzen und auf die heilige Schrift an: sonach wohnt in der Regel jeder Stelle ein dreifacher Sinn inne, Spr. 22, 20 (τρισσῶς) spielt schon hier eine Rolle. Diese in *de principiis* B. IV dargelegte Theorie ⁵ führt Origenes selbst freilich keineswegs durch. Es fällt ihm gar nicht ein, zu jeder Stelle immer dreierlei Auslegung zu bieten; oft hat er zwei, vereinzelt auch einmal vier Deutungen. Vor allem ist bei ihm die Terminologie noch ganz im Fluß: es ist dasselbe, was er unter Anagoge und Allegorie versteht, und Tropologie ist davon kaum verschieden ⁶.

Wie so oft, sind es auch hier erst die Schüler, die den Gedanken des Meisters folgerichtig durchführen und sich dabei immer gleichmäßigerer Ausdrucksweise befleißigen. Wüßten wir nur mehr über die Männer des 3. Jahrhunderts, einen Dionysius, Theognost, Pierius, Hierakas ⁷! Allerdings findet man noch bei Gregor von Nyssa Spuren jenes älteren, unabgegrenzten Sprachgebrauchs, wenn er sagt: τὴν διὰ τῆς ἀναγωγῆς θεωρίαν εἴτε τροπολογίαν εἴτε ἀλληγορίαν εἴτε τι ἄλλο

1) Von einer 3fachen Abzielung des Gesetzes redet Clemens Alex., Strom. 1, 28, 179, 3 (110, 4 f. Stählin, wo die handschriftliche Überlieferung sogar τετραχῶς st. τριχῶς bietet): aber das entspricht mehr der Unterscheidung des Ptolemäus über die verschiedene Geltung des Gesetzes (v. Harnack, SBA 1902, 507—547) als der 3fachen Auslegung des Origenes. Vollends die 4 Teile der mosaischen Philosophie (ebd. 176 [108, 24]) haben nur mit dem Inhalt, nichts mit der Auslegungsmethode zu tun. 2) Hieronymus, Vorrede zu den 14 Ezechielhom. MSI, 25, 583; dazu Rufin, apol. 2, 13, MSI, 21, 596, und Vorrede zu περὶ ἀρχῶν (4, 8 Koetschau). 3) A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte ¹⁴, 664 f.; Heinrici, RE³ 7, 730 f. 4) von Dobschütz, Exkurs zu 1. Thess. 5, 23 in der 7. Auflage des Meyerschen Kommentars, 1909, S. 230 f. 5) de principiis 4, 2, 4 S. 312 Koetschau; vgl. auch hom. 5, 1 zu Lev. 6, 24 ff., MSG 12, 447 C = Philokalia ed. Robinson 36, Harnack, TU 42, 3 S. 34. 6) Origenes sagt oft ἀνάγειν καὶ ἀλληγορεῖν, z. B. in Joh. 1, 26. 180; 10, 28. 174 (33, 24 u. 201, 24 Preuschen); αἱ κατ' ἀναγωγὴν ἀλληγορίαι in Joh. 6, 4, 22 (111, 6 f. Pr.). ἀναγωγὴ ist beträchtlich häufiger als ἀλληγορία (5 : 2). 7) A. v. Harnack,

τις ὀνομάζων ἐθέλοι¹. Der Gegensatz der Schulen bringt neue Verwirrung in die hermeneutische Sprache: die trotz der griechischen Namen und der griechischen Sprache dem Geiste Syriens zuzuweisende Schule des Antiocheners Lucian, die mit Nachdruck die Typologie wieder aufnimmt, freilich ohne damit die Allegorie ganz auszuschließen, versteht z. B. unter θεωρία etwas ganz anderes als die Origenisten: Origenes braucht es im Sinne von Allegorie²; doch schon Epiphanius stellt beide in Gegensatz und Diodor schreibt ein Buch über den Unterschied von Theorie und Allegorie. Theodor schreibt 5 Bücher gegen die Allegoristen. Auch hier ist freilich der Gegensatz Historie und Theorie³: Historie ist die Geschichte an sich, Theorie die typologisch verstandene Geschichte. Ähnlich differenzieren sich die ursprünglich gleichbedeutend gebrauchten Termini Allegorie und Anagoge, indem jener mehr für dogmatische, dieser für mystische Deutungen, oder auch jener für die Deutung auf Heilsgüter der Gegenwart, dieser für solche der Zukunft gebraucht wird. Doch besteht ein Unterschied: Theorie und Allegorie bilden einen Gegensatz der Methode und sind daher Schlagworte verschiedener Schulen; Allegorie und Anagoge sind nur verschieden im Auslegungsziel und können sich daher gut paaren. Ebenso ist die Tropologie⁴ oder der moralische Sinn, die praktische Anwendung auf das Leben, nur eine andere Anwendung der gleichen Methode; man könnte es ins Ethische gewandte Allegorie nennen⁵ — während die bei Augustin auftauchenden Termini Analogie und

Geschichte der altchristl. Literatur I, 1 S. 437 ff., 467 ff.; II, 2, 66. 83 und vgl. seine Studie über die Hypotyposen des Theognost in TU 24, 3, 1903. 1) in cant. cant. prooem. ad Olymp. MSG 44, 757. In einem ganz auf Origenes de princ. 4, 2, 4 ruhenden Basiliusscholion zu Spr. 22, 20 in Berol. Phill. 1412 (abgedruckt unter Chrysostomus' Namen aus Vat. 1802 bei Mai, Nov. patr. bibl. 4. 2 S. 195), werden λέξις, ἀναγωγή und πνευματικὴ θεωρία unterschieden. 2) Hieronymus spricht von spiritualis θεωρία und meint damit dasselbe, was er kurz vorher ἀναγωγή genannt hat (ep. 120 ad Hedibiam CSEL 55, 490. 513). 3) κατὰ θεωρίαν und κατὰ ιστορίαν als Gegensatz bei Isidor v. Pelusium, ep. 4, 203 und bei Photios, Amphil. qu. 210 (= ep. 77) MSG 101, 957 D. 4) In diesem Terminus scheinen sich zweierlei Ausdrucksweisen, die rhetorische von den Tropen = Figuren, daher τροπικῶς = bildlich, unwörtlich, und eine metaphysisch-ethische: Tropos = Charakter, Moral (vgl. z. B. Adamantius, dial. 158, 28 v. d. Sande Bakhuizen) zu begegnen. 5) Als Beispiel erwähne ich die Umdeutung der Speisegebote ins Moralische, wie sie im Anschluß an Philo der Barnabasbrief (c. 10) und seine vielen Nachschreiber (s. Harnack's Kommentar z. St., Patrum apostolicorum opera I, 2 S. 45) geben.

Ätiologie (letzterer aus der peripatetischen Philosophie stammend ¹⁾ auf ein ganz anderes Gebiet weisen: jener ist auf die Harmonie des Alten und Neuen Testaments, eine den christlichen Auslegern seit der Auseinandersetzung mit der Gnosis und Marcion besonders am Herzen liegende Aufgabe, dieser mehr auf eine pragmatistische Geschichtserklärung als auf die Worterklärung zu beziehen ²⁾.

Hiernach ist es klar, daß Augustins Tetras auf Kreise zurückgehen muß, in denen antiochenische Formeln mit origenistischen zusammentrafen, während sich die Tetras bei Cassian aus dem Zusammenfließen zweier origenistischer Schemata erklärt. Leider kennen wir die Geschichte der Exegese im 4. Jahrhundert noch viel zu wenig, um hier schon zu ganz sicheren Ergebnissen gelangen zu können. Zunächst müßten alle Katenenfragmente sorgfältig gesichtet werden, sodaß uns die Hinterlassenschaft eines Theodor von Heraklea, eines Apollinaris von Laodicea — bei dem Lietzmanns verheißungsvoller Anfang den Wunsch nach Fortsetzung und Ausdehnung auf die exegetischen Bruchstücke besonders regemacht hat —, eines Euseb von Emesa, Severian von Gabala usw. klar vor Augen läge; dann müßten die Schulen genau gruppiert und besonders auch die Polemik sorgfältig beachtet werden, sodaß die Gegensätze der Schulen und die einzelner Gelehrter sich scharf herausstellten; dann müßte die gesamte Terminologie übersichtlich gebucht werden — so würde endlich eine Zuweisung auch der hermeneutischen Theorien wie der Trias: Historie, Allegorie und Tropologie ³⁾, und der anderen: Historie, Tropologie und Anagoge ⁴⁾ an bestimmte Exegeten möglich werden und damit auch die der kombinierten tetradischen Formel: Historie, Allegorie, Tropologie und Anagoge.

1) αἰτιολογικόν steht bei Strabo 2, 3, 8 mit ἀριστοτελικόν parallel. αἰτιολογεῖν heißt einfach erklären, den Grund für etwas angeben, z. B. Plutarch, quaest. conv. 6, 3, 1 S. 689 B; αἰτιολογία ist in Philo, de fuga et inv. 163 die Welt-erklärung. Bei den christlichen Exegeten ist der Terminus, soweit ich sehe, selten. 2) Vielleicht ist auch die stets nach dem σκοπός des Schriftstellers fragende antiochenische Exegese damit gemeint: vgl. zu Titus von Bostra Sickenberger (TU 26, 1) 110 und zu Theodor von Mopsueste, Amer. Journal of Theology II, 1898, 383. 3) So später Hugo v. St. Victor; nahekommend Gregor (s. S. 10, A. 7) und Sichard v. Cremona (S. 11, A. 10). 4) So in einem Scholion zu Spr. 22, 20, das in Vat. 1802 mit ἄλλος eingeführt, in Berol. Phill. 1412 auf Basilius zurückgeführt wird. Diese Trias ergibt sich auch bei Hieronymus ad Hedibiam ep. 120 aus einer Kombination von c. 12: iuxta historiam, iuxta tropologiam und iuxta intelligentiam spiritalem mit c. 8 iuxta anagogen.

Wieder sind es die Lateiner, die weiter helfen; allerdings tritt bei vielen von ihnen der neutrale Begriff „mystisch“ an die Stelle von „allegorisch“ oder „anagogisch“¹. Aber bei Eucherius von Lyon liegt es ganz klar: er bietet erst mit *sicut traditur* im engen Anschluß an Origenes oder vielmehr einen Origenesschüler die 3 Auslegungsweisen nach Leib, Seele und Geist: *littera, sensus tropicus, anagoge* → I. Thess. 5, 23 dient als biblische Unterlage, die Dreiteilung der Wissenschaften in Physik, Ethik, Logik als philosophische Analogie. Dann aber wird der von allen Gelehrten vertretenen Schriftbehandlung *secundum historiam, secundum tropologiam, secundum anagogen* noch nach dem Urteil etlicher an vierter Stelle die Allegorie zugefügt². Hier ist der von uns postulierte Prozeß offensichtlich, und es ist nur schade, daß wir die (ohne Zweifel griechischen) Autoritäten, auf die Eucherius sich stützt, nicht benennen können. Einstweilen müssen wir uns also begnügen, die geschilderte Entwicklung als ein unabweisliches Postulat zu erfassen. Analogien stützen sie. Man denke etwa daran, wie die bekannte Tetras göttlicher Wesen bei Justin, apol. I, 6 aus zwei trinitarischen Formeln zusammengewachsen ist. Das Epiphanienvest hat von alters her eine dreifache Beziehung: Taufe Jesu, Anbetung der Weisen und Weinwunder von Kana³: zu diesem tritt, ursprünglich wohl als Variante, später als vierte Beziehung, das Speisungswunder hinzu⁴.

III.

Die weitere Entwicklung durch ein Jahrtausend hindurch hat nur die Bedeutung, den Satz zu veranschaulichen, wie schwer es hält und wie lange es dauert, daß eine „Errungenschaft“ sich durch-

1) So z. B. bei Rufin MSL 21, 299: *ut interruptio historialis intelligentiae mystici sensus prodat arcanum*; 314: *historia . . . mysticus et dogmaticus . . . moralis stylus*. — Hieronymus, Ezèchielkomm. Buch 5 zu 16, 31, MSL 25, 147: *iuxta litteram, per tropologiam, mystica*; später noch bei Abälard, Herväus von Dôle u. a. — Hieronymus zu Gal. 4, 24 MSL 26, 390 behauptet, Paulus selbst nenne, was er hier mit dem griechischen Schulausdruck Allegorie bezeichne, sonst *intelligentia spiritualis*. 2) ed. Wotke CSEL 31, 4 f. Übrigens macht Eucherius weder in den *Formulae* noch in den *Instructiones* von diesen drei (bzw. vier) Auslegungsarten praktisch Gebrauch. 3) So u. a. Petrus Chrysologus, *sermo* 160 MSL 52, 621; Isidor v. Sevilla, *etym.* 6, 18 MSL 82, 250; *de offic. eccl.* 1, 27 MSL 83, 762; Bernhard v. Clairvaux in *epiph. sermo* 1—3 MSL 183, 141—152. 4) Hrabanus Maurus, *hom.* 7 MSL 110, 18; Johannes Belet, *rationale divin. offic.* 73 MSL 202, 79; Jakobus v. Varazze, *Legenda aurea* c. 14 p. 87 Grässe.

setzt. So bekannt die Werke Augustins und die Schriften des Johannes Cassian sind, so wenig ist von dem vierfachen Schriftsinne zunächst die Rede.

In der Praxis ist es zumeist der einfache Gegensatz von *litera* und *spiritalis intelligentia*, welcher die Exegese bestimmt. So ist's schon bei Hieronymus, der in seinem bekannten Schreiben an Damasus erklärt: *aliud littera, aliud mysticus sensus significat*¹, oder wie er es an anderer Stelle ausdrückt: *super fundamentum historiae spiritalem intellegentiam aedificans*²; so ist's bei Eucherius von Lyon und über Gregor d. Gr. hinaus das ganze Mittelalter hindurch³. Das schließt jedoch keineswegs aus, daß zur Einzelstelle mehr als zwei Deutungen geboten werden.

Daneben aber findet sich — oft bei denselben Auslegern — die durch Origenes berühmt gewordene Theorie vom dreifachen Schriftsinn⁴: ich nenne Rufin, von dessen Schrift *de benedictionibus patriarcharum* Gennadius das besonders hervorhebt⁵, Hieronymus, der im Briefe an die Hedibia vom J. 405 ganz origenistisch an I. Thess. 5, 23 anknüpft und im Ezechielkommentar als Beispiel der buchstäblichen Deutung I. Kor. 10, 8, 10, als Beispiel der tropologischen I. Kor. 9, 9, als Beispiel der mystischen Eph. 5, 31 ff. genannt hat⁶, Gregor d. Gr., dessen *moralia in Job* historische, typologische und moralische Deutung nebeneinander stellen⁷, Isidor von Sevilla, der nicht nur

1) ep. 18, 11, 2 CSEL 54, 88, 16 v. J. 381. 2) tractatus in Jes. VI (ed. G. Morin), Anecd. Maredsol. 3, 3, 105. 3) So u. v. a. bei Honorius von Autun, elucidarium 2, 27 (172, 1154), der — das sei als Kuriosum angeführt — den Propheten selbst nur den Literalsinn zuschreibt, den allegorischen Sinn ihren Übersetzern, d. h. den LXX. Atto v. Vercelli zu Gal. 4, 24 MSL 134, 531. 4) Etwas anderes ist es freilich, was Priscillian, tract. 6 (p. 70 Schepps) aus der origenistischen Theorie macht, wenn er von einer Bindung von Leib, Seele und Geist triformi praeceptorum observatione redet; etwas anderes auch die 3 Stufen der Erkenntnis in dem (nicht monarchianischen, sondern) priscillianischen Prologe zu Matth., von Dobschütz, Vulgatastudien, 1894, 72; Corssen TU 15, 1, 1896, S. 6; J. Chapman O. S. B., Notes on the early history of the Vulgate Gospels 1908, 217 ff. 5) triplici i. e. historico, morali et mystico sensu, Gennadius, de vir. inl. 17; s. Rufin selbst praef. zu B. 1 MSL 21, 299 und besonders zu B. 2, 21. 314. 6) ep. 120, c. 12 u. 8 CSEL 55, 512f., in Ezech. 1. V (zu 16, 31) MSL 25, 147. 7) Moralia in Job, epist. missoria 1 MSL 75, 512: ut non solum verba historiae per allegoriarum sensus excuterem, sed allegoriarum sensus protinus in exercitium moralitatis inclinarem, besonders c. 3 p. 513 c: historica expositio, per allegoriam typica investigatio, moralitas.

in seinem Hauptwerk¹, sondern auch in dem Traktat *de numeris* bei der Dreizahl auf den *triplex intelligentiae sensus* kommt²; Beda deutet darauf (schwerlich als erster) die dreifache Schnur Prd. 4, 12³, Abälard baut seine Auslegung des Hexaëmeron auf den dreifachen Schriftsinn auf⁴; Herväus von Dôle⁵, Hugo von St. Viktor⁶, Richard von St. Viktor⁷ und der anonyme Viktoriner in seinem Brief an Hugo über die rechte Art des Bibellesens⁸ legen ausdrücklich die dreifache Auslegung als die zu befolgende fest, als ob sie von einer vierfachen nichts wüßten. Fast glaubt man hier den von uns für das vierte Jahrhundert postulierten Vorgang der Verschmelzung zweier triadischen Formeln zur Vierzahl für das 12. Jahrhundert unmittelbar beobachten zu können, wenn wir die drei von den Weisen aus dem Morgenland dargebrachten Gaben (Mt. 2, 11) bei Beda auf Allegorie, Anagoge und Historie⁹, bei Sichard von Cremona (1185—1215) auf Historie, Tropologie und Allegorie gedeutet finden¹⁰: eine einfache Addition, und die Vierzahl, wie sie sich tatsächlich im 12. Jahrhundert findet, ist gewonnen.

Es ist aber vielmehr eine alte, von Johannes Cassian über Beda, die karolingischen Theologen bis zu den Frühscholastikern des 12. Jahrhunderts laufende Tradition, welche die Vierzahl vertritt¹¹.

Beda, in derselben Schrift, in der wir ihn eben die Dreizahl vertreten sahen, bringt an anderer Stelle, zu den vier Füßen des Altars, die Vierzahl: *historia, allegoria, tropologia* und *anagoge*¹². Hrabanus

1) Lib. sententiarum I, 18, 12 MSL 83, 579; auch in der Schrift *de ordine creaturarum* gibt er Deutungen bald *secundum literam*, bald *secundum figuralem intelligentiam*, bald *mystica ratione*. 10, 6 MSL 83, 939: *scriptura etenim sacra ratione tripertita intelligitur*. 2) c. 4, 17 MSL 83, 182; daran schließt sich die Dreiteilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik; vgl. dazu mein *Decret. Gelasian.* (TU 38, 4) S. 61 ff. 3) *de tabernaculo et vasis eius* 2, 13 MSL 91, 462. 4) *expositio in hexaëmeron* MSL 178, 731. 770: *triplici expositione, historica scil. morali et mystica*, die letzte heißt auch *allegoria* 771. 5) *ad II. Kor. c. 1* MSL 181: vgl. die Theorie von den dreierlei Visionen: *genus corporale, spirituale, intellectuale* in *Jes. c. I* MSL 181, 19 und in *II Kor. 12, 2*; ebd. 1113. 6) *de scripturis et scriptoribus sacris praenot. c. 3* MSL 175, 11 f.; *erudit. didasc.* 5, 1; 6, 2—5 MSL 176, 789. 799. 7) *excerptionum l. 2, 3* MSL 177, 205. 8) Martène und Durand, *Thesaurus nov. anecd.*, 1717, I, 48. 9) In *Matth. lib. I* zu 2, 11 MSL 92, 13 C; Beda hat noch drei andere Deutungen z. St. 10) *mitralis* 5, 9; MSL 213, 235 C; Sicardus hat noch drei andere Deutungen. 11) G. H. Gilbert, *Interpretation of the Bible*, New York 1908, 159. 12) *de tabernaculo et vasis eius* 1, 6 MSL 91, 110 B.

Maurus († 856), der zu Gal. 4, 24 die Stelle aus Cassian ganz ausschreibt, hat in seiner Schrift über die biblischen Allegorien eine hierauf fußende ausführliche hermeneutische Theorie vom vierfachen Schriftsinn¹. Antalar von Metz († um 850) bringt ihn in seiner Besprechung des Gottesdienstes bei der auf eine erbauliche Ansprache folgenden biblischen Lesung der Terz². Im 12. Jahrhundert redet von dieser Vierzahl Honorius von Autun († 1152) an Stellen, bei denen Frühere an die vier Evangelien dachten, bei dem Viergespann des Aminadab, von dem im Hohenlied (6, 11) die Rede ist³, und bei den vier Tieren der Ezechielvision⁴. Johannes von Salisbury stellt 1159 der *superficies litterae* die *multiplicitas mysteriorum* gegenüber, bei der er *allegoria*, *tropologia* und *anagoge* unterscheidet⁵.

So kann man zwei Reihen beobachten, die nebeneinander herlaufen: die eine geht von der Zahlensymbolik der Vier aus; die andere von dem fein abgestuften System bei Joh. Cassian. Dieser Unterschied tritt uns in der Hochscholastik als Unterschied der beiden großen Orden entgegen. Während im Kreise der Franziskaner, also bei einem Alexander von Hales⁶, Bonaventura⁷, Duns Scotus⁸ bis hin zu Luthers Lehrer Gabriel Biel die vier Auslegungsarten einfach nebeneinander stehen, greifen die Dominikaner, ein Albertus Magnus⁹, ein Thomas von Aquino¹⁰, wieder auf Johann Cassians feinere Scheidung zurück. Zugrunde liegt die große Zweiteilung, wie wir sie oben bei Hieronymus u. a. aufwiesen: auf das Fundament der Geschichte oder des Literalsinnes wird der mystische oder geistliche Sinn aufgebaut. Dieser mystische oder geistliche Oberbau umfaßt dann den allegorischen, den moralischen und den anagogischen Sinn¹¹. Das hat zur Wirkung, daß, während Dominikaner, wie der Kardinal Hugo von St. Cher († 1263), der die ganze Bibel so erklärt¹², die vier Auslegungs-

1) MSL 112, 330 f.; *allegoriae in universam sacram scripturam* MSL 112, 849; die Schrift ist nicht aufs Jahr bestimmbar, Hauck RE⁸ 8, 408, 32. Die vier Deutungen erscheinen als vier Stufen des Sinnes; ausführlich erörtert wird, wann nur eine, wann zwei, wann drei, wann alle vier anzunehmen sind. 2) de eccles. officiis 4, 3 MSL 105, 1172. 3) Honorius, *speculum eccles.* 3 MSL 177, 342. 4) *Expos. in Cant.* zu 1, 1 MSL 178, 359. 5) *Policraticus* 7, 12 MSL 199, 666. 6) *Summa membr.* 4 art. 3. 4. 5 fol. 3—4. 7) *Breviloquium proem.* 8) ad prol. sentent. qu. III. 9) *Summa theologiae* P. I tract. I quaest. 5. 10) *Summa theologiae* qu. I art. 10. 11) So auch noch Sixtus von Siena, *Bibliotheca sacra* lib. III (Cöln 1626, p. 166), der die Formeln des Eucherius, Hieronymus und Augustin in scholastischer Zurechnung vergleicht. 12) *Postilla seu commenta iola iuxta quadruplicem sensum in totum vetus ac novum testamentum*, Basel 1487; s. bes. zu Gal. 4, 24: differt autem

arten einfach nebeneinanderstellen — auch Dante Alighieri folgt diesem Schema und erklärt seine eigenen Canzonen nach dem historischen, allegorischen, tropologischen und anagogischen Sinn¹ —, andererseits auch Franziskaner wie Bonaventura energisch auf der Anerkennung des Literalsinnes als des Fundamentes für den Spiritualsinn bestehen². Von hier aus erklärt sich dann die Theorie des Franziskaners Nicolaus von Lyra († 1340) von dem doppelten Literalsinn, der längst nicht die Bedeutung zukommt, die ihr gemeinhin beigelegt wird; sie ist nur eine verschämte Form, die Allegorie als höheren Literalsinn zur Geltung zu bringen³.

Überwunden wurde das ganze dieser Methode zugrunde liegende Prinzip nicht durch den Einfluß rabbinischer Exegese mit ihrer historischen Ausdeutung des Alten Testaments⁴, nicht durch den Humanismus mit seinem verfeinerten Sinn für die Bedeutung des Grammatisch-Sprachlichen und für das Natürliche, obwohl beides mitgewirkt hat⁵, sondern durch die Reformation mit ihrer neuen Erfassung des Gottesgedankens: der offenbare Gott, der Vater Jesu Christi, konnte nur deutlich und einhellig klar reden. Da gab es keinen geheimnisvollen Untersinn mehr. Die Aufklärung mit ihrer Betonung des menschlich-literarischen Charakters der heiligen Schriften hat diese Auffassung verstärkt und ihr zu endgültigem Siege verholfen.

historia, allegoria, tropologia, anagoge: historia docet, quid factum, tropologia quid faciendum, allegoria quid intelligendum, anagoge quid appetendum. — Ein gutes Beispiel bildet die Behandlung der Beschneidung am achten Tage in der *Legenda aurea* des Dominikaners Jakob von Varazze († 1298) c. 13 (S. 84 f. Grässe): penes intellectum hystoricum sive litteralem, penes intellectum anagogicum sive coelestem, penes intellectum tropologicum sive moralem und penes intellectum allegoricum s. spiritualem. 1) Convito 2, 1 ff. 2) in sent. lib. 2 dist. 12 act. 1 qu. 2 (opera, Quarracchi, 2, 296 f.); lib. 4 dist. 21 p. 1 dub. 1 (4, 558). 3) Lyra zu Gal. 4, 24 gibt die Theorie vom vierfachen Schriftsinn ganz in der Form Bonaventuras: habet enim sacra scriptura quadruplicem sensum, scil. historicum, qui per voces significatur, et mysticum, qui per rem significatam intelligitur: et hic est triplex: moralis quando intelligitur quid agendum est, allegoricus quando designatur quid credendum, anagogicus quando signatur quid in patria sperandum — folgt das Jerusalembeispiel, dann der Merkvers (s. ob. S. 1). 4) Gegen die falsche historische Auslegung, z. B. von Jes. 9, 6 auf Hiskia und Jes. 53 auf den Propheten, als jüdische polemisiert Lyra. 5) Faber Stapulensis zu Gal. 4, 24 erwähnt die Theorie vom vierfachen Schriftsinn als Väterüberlieferung, hebt sie aber eigentlich auf durch den Zusatz, daß an jeder Stelle nur die ihr entsprechende Geltung habe (ed. Paris 1512, Bl. 159).

Der Aufbau der Versuchungsgeschichte Jesu.

Von

Bruno Violet.

Die Versuchung Jesu (Mt. 4 und Lk. 4) ist mir seit Jahren als eine der wichtigsten Einführungen in das Lebensbild des Heilandes erschienen. Ich weiß, daß sie von den Sagen- und Mythenforschern nicht als „Geschichte“ im strengen Sinne des Wortes aufgefaßt wird; man kann wohl auch in ihr „Motive“ aufweisen, die durch die Weltliteratur gehen. Ich versuche eine andere Betrachtungsweise und wage es, diese Erzählung als eine von Jesus selber seinen Jüngern in trauter Stunde der Zwiesprache mitgeteilte Enthüllung über sein eigenes Werden zu verstehen.

Aber wird uns dies nicht schon durch ihre überlieferte Form verwehrt? — Es wird etwas von Jesu berichtet, aber nicht als eigene Darstellung aus seinem Munde! Doch gesetzt den Fall, die Erzählung gehe wirklich auf ihn zurück, so müßte man doch wohl statt der darin gebrauchten dritten Person die erste, das Ich, erwarten? In der Tat findet sich die erste Person an einer ähnlichen Stelle (Lk. 10, 18). Aber die dritte ist in den Selbstaussagen Jesu über seine Person und sein Wirken die häufigere, freilich in der Wendung „der Menschensohn“. Nun fehlt zwar in beiden ausgeführten Versuchsberichten und bei Mk. 1, 12 f. dieser Ausdruck, man darf auch kaum trotz sprachlicher Zulässigkeit das $\delta \ \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \omicron \varsigma$ (Mt. 4, 4; Lk. 4, 4) mit $\delta \ \nu \iota \delta \varsigma \ \tau \omicron \upsilon \ \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \omicron \upsilon$ gleichsetzen, und zwar aus innerlichen Gründen, und nicht nur, weil es dem Zitat aus Dt. 8, 3 entstammt. Aber dies Fehlen beweist noch nichts gegen die Möglichkeit, daß Jesus das wichtigste seelische Erlebnis aus der Zeit vor seinem Auftreten nicht doch in der dritten Person von sich berichtet haben könnte.

Der Inhalt dieser Erzählung ist so eigenartig und unerfindbar, daß eine andere Autorschaft als die Jesu selber schwerlich angenommen werden darf. Welch grandioser Geist, der sie erfunden hätte! Wo findet sich in Jesu Umgebung ein solcher, ihm kongenialer Denker!

Es steht mir also fest, daß niemand anders als Jesus selber diese Versuchungen so berichtet haben kann, und zugleich, daß wir hier nicht nur symbolische Umschreibungen, sondern wirkliche, ebenso gefühlte und aufgefaßte Erlebnisse vor uns haben. Denn daß Jesus das Böse als eine teuflische Person empfunden hat, ist unzweifelhaft.

Die uns in dieser kleinen Untersuchung beschäftigende Hauptsache ist nicht die eben berührte Frage, sondern der Aufbau der drei Versuchungsszenen, deren Reihenfolge bei Matthäus und Lukas verschieden ist, indem zwar beide Male die Steinwüstenversuchung zuerst steht, die Bergversuchung und die Tempelzinnenversuchung jedoch bei jenen zwei Evangelisten verschieden angeordnet sind, jene bei Matthäus die dritte und bei Lukas die zweite, diese aber bei Matthäus die zweite und bei Lukas die dritte Stelle einnehmend. Welches ist die richtige Reihenfolge?

Diese Frage rein literarkritisch zu lösen, scheint mir unmöglich, zumal da ein dritter ausführlicher Bericht nicht bekannt ist. Man müßte denn Wert auf die Reihenfolge der Zitate aus Dt. 6 legen, d. h. es betonen, daß aus Dt. 6, 13 das Jesuswort der Bergszene, aus Dt. 6, 16 aber das der Tempelszene entnommen ist, letztere also das im alttestamentlichen Urtexte spätere Wort enthält. Aber dies könnte mit Recht als eine reine Zufälligkeit angesehen werden.

Ebenso zufällig ist das von Holtzmann in seinem Kommentar zu den Synoptikern als „Schlußwort“ bezeichnete ἐκπειράσεις (Mt. 4, 7; Lk. 4, 12), das er mit „ausversuchen“ übersetzt und für „kein griechisches Wort“ erklärt. Das gleiche Wort, einfach in der Bedeutung „versuchen“, steht in den LXX an der zitierten Stelle Dt. 6, 16 und kommt dort noch Dt. 8, 2. 16 und Ps. 77 (78), 18 vor und findet sich außerdem Lk. 10, 25; es ist also mehrfach bezeugt, als Ausdruck der griechischen Weltsprache (des Vulgärgriechisch) aufzufassen und erlaubt keinen Rückschluß auf die literarische Anordnung der Versuchungsszenen.

Nur eine sachliche, inhaltliche Deutung der drei Versuchungen kann bis jetzt ihre richtige Reihenfolge erweisen. Nach allen Gesetzen der Seelenkunde und der Erzählerkunst muß die schwerste

Versuchung den letzten Platz eingenommen haben. Also bleibt die Antwort auf die Frage nach der richtigen Reihenfolge dem Urteile darüber vorbehalten, welches die schwerste der drei Versuchungen für Jesus gewesen ist. Die Abweichung von ihr durch einen der beiden Evangelisten aber kann, wenn nicht äußerliche Gründe nachweisbar sind,* nur entweder auf literarische Nachlässigkeit oder auf eine andersartige Auffassung von der Schwere der Versuchungen zurückgeführt werden.

In der Anordnung, die dem Matthäus folgt, waren sich einst, wie ich sehe, die beiden sonstigen Antipoden B. Weiß und H. Holtzmann einig; den gleichen Aufbau gibt H u c k in seiner Synopse, und auch J. Weiß zeigt in dem kurzen Bericht auf S. 95 seines „Urchristentums“ (1917), daß er diese Reihenfolge für die richtige ansah. Wohl die Mehrzahl der Exegeten hält Matthäus für den original Berichtenden, Lukas für den Abweichenden.

Dies Urteil muß auch solange gelten, wie man den Inhalt der drei Versuchungen so faßt, wie J. Weiß es a. a. O. tut: „Wenn Jesus der Sohn Gottes war, warum hat er seine Wundermacht nicht benutzt, um sich selbst zu helfen, warum hilft er uns nicht in unserem Hunger? Warum hat er nicht durch ein alle Gegner mit sich fort-reißendes Wunderzeichen sich als Messias erwiesen? Warum hat er nicht sich und seinem Volk die Weltherrschaft erobert?“ Hier und sonst meistens wird die Steinwüstenversuchung gedeutet auf den Hunger, die Bergszene auf die Weltherrschaft, die Tempelversuchung als ein Schauwunder.

Diese Deutung aber erscheint mir als nicht richtig, sie trifft m. E. nicht den tiefsten Inhalt. Richtig gedeutet ist nur die am leichtesten verständliche Bergversuchung als eine Versuchung zur Macht. Auch ich selber habe lange die drei Versuchungen aufgefaßt als e i n e zum Wohlleben, eine zweite zur Macht, eine dritte zum Ruhme. Daß aber auch die beiden anderen nichts als Versuchungen zur Macht sind, möchte ich hier zu beweisen suchen.

Wir fangen an mit der Tempelzinnenversuchung. — Es scheint jetzt fast allgemein angenommen zu werden, daß hier ein Schauwunder beabsichtigt sei. Das setzt voraus, daß als dabei gegenwärtig Menschen gedacht wären, die es mit ansehen konnten, eine große feiernde Menge, die mit Spannung das ungeheure Wagnis des Sprunges von der Tempelzinne verfolgt hätte. Aber wo steht dies im Evangelium angedeutet? — Jesus ist allein mit dem Ver-

sucher weiland gedacht in der Wüste, allein mit ihm auf dem Berge und ebenso allein mit dem Satan auf der Tempelzinne; kein feierndes Volk, keine schaulustige Menge ist dazu nötig. Wird er gerettet, so weiß er allein darum unter den Menschen; liegt er zerschmettert am Boden, so haucht er einsam seinen Geist aus! Ein Schauwunder anzunehmen ist nicht berechtigt.

Diese Versuchung muß ganz anders verstanden werden. Wer sollte sich denn nach der Überlieferung auf der Tempelzinne aufstellen, auf der höchsten Spitze des Zionberges? Deutlich sagt es die Esra-Apokalypse¹: „Wenn die Völker seine Stimme hören werden . . ., so werden sie sich zusammenscharen Er aber wird auf die Spitze des Berges Zion treten.“ Der Messias ist es, von dem in der jüdischen Apokalyptik solches erwartet wurde; und als Messias fühlte sich der, den der Teufel auf die Zinne des Tempels stellte. Um ihn sollten sich dort die Getreuen und die Engelheere scharen; dort sollte der Endkampf um die Weltherrschaft ausgefochten werden. Das war Gottes Wille mit seinem Messias, seinem Knechte und Sohne. Das würde Gott bewirken zu seiner Zeit, wenn die Stunde käme.

Aber wie, wenn man Gott zu schnellerer Entscheidung nötigte, wenn der einsame Messias sich herunterstürzte von des Tempels Zinne? Dann mußte Gott helfend eingreifen, mußte seine Engel senden, ihn auf Händen zu tragen, auf daß sein Fuß nicht an einen Stein stoße. Er mußte: sonst wäre ja sein Wort im Messiaspsalme (91, 11 f.) zur Lüge geworden; dann hätte er keinen Messias, kein Werkzeug mehr gehabt, um die Weltentscheidung herbeizuführen. „Gott hat dich nötig, also ist Gott in deiner Gewalt, du hast Macht über Gott!“ — so raunte der Satan Jesu ins Ohr. Welche Seelennot! Eine höhere Versuchung als diese kann es nicht geben. Wenn es in der Paradiesesgeschichte heißt: „Ihr werdet sein wie Gott,“ wenn das deutsche Volksmärchen von dem päpstlichen Fischer un syner Fru erzählt, sie wollten „werden as de lewe Gott“ oder wenn Deutschlands größter Dichter den Teufel das „*Eritis sicut deus*“ als schleichendes Gift in die Seele eines jungen Mannes träufeln läßt, dann handelt es sich jedesmal um den größten Kampf, den das arme Menschenkind bestehen muß. Hier aber ringt einer, der größer ist als alle Menschen, mit einer noch größeren Versuchung.

1) yis. 6, § 8, 2—4, S. 386 f. meiner Ausgabe (GchS, Leipzig 1910; in der Vulgata 13, 33—36; in der Kautzschschen Übersetzung der Apokryphen und Pseudepigraphen, Tübingen, 1900, 2, S. 396).

Nicht nur „sein wie Gott“, sondern „sein über Gott“, Macht gewinnen über die Allmacht, Gott selber in der Gewalt zu haben und ihn zur schnellen Erfüllung menschlicher Pläne der Weltbeglückung zu zwingen, das ist der tiefste Inhalt der Versuchung auf der Tempelzinne. Sie ist damit als die dritte und höchste erkannt.

Was aber bedeutet die unzweifelhaft erste, die Steinwüstenversuchung? — Daß in dem vorübergehenden Hungergeföhle nur der äußere Anlaß, nicht der tiefe Inhalt dieser Versuchung gegeben ist, geht schon aus drei einfachen Erwägungen hervor. Jesus hatte sich freiwillig nach häufiger jüdischer Sitte eine lange Fastenzeit auferlegt; dies Fasten brauchte (trotz des οὐδέν in Lk. 4, 2) nicht eine völlige Selbstentziehung aller Speise zu sein; der Genuß von Beeren und Kräutern war dabei erlaubt, ja selbstverständlich. Sodann war die Steinwüste östlich vom Jordan, der Ort jener Versuchung, weder so ausgedehnt noch so vegetationslos, um diese während des religiösen Fastens erlaubte Pflanzenkost gänzlich zu verhindern. Trotzdem stellte sich selbstverständlich der Hunger ein; aber bezeichnenderweise erzählt Jesus nach Überstehung dieser Versuchung nicht etwa von einer göttlichen Speisung, etwa nach I. Kg. 17, 4. 15; 19, 6 oder Ps. 78, 25, sondern er reiht sofort die beiden anderen Versuchungen hier an. Der Hunger war also auch menschlich zu stillen oder zu ertragen.

Etwas anderes, weit Höheres enthält diese Versuchung. Mitten in der Steinwüste sieht Jesus, der Ringende, Wachende, Hungernde und Betende, reife Kornfelder wogen, hochbeladene Erntewagen dahinziehen und frohe Menschen dankbar niederfallen: „Du hast Steine zu Brot gemacht, du hast die Wüste zum Fruchtgarten umgeschaffen. Heil dir, unserem Wohltäter! Dein Wort ist schöpferisch, dein Wille gebieterisch, du hast Macht über die Erde!“ —

Hierin, und nicht in einem Anreiz zum persönlichen Wohlleben liegt der Kern dieser Versuchung. Nicht daß der hungernde Jesus Brot esse mitten in der Wüste (Ps. 23, 5 u. ö.), sondern daß er wunderbar es mache, um es für sich und seine Freunde zu haben, wie Elia (I. Kg. 17, 6) und Elisa (II. Kg. 4, 44), ist ihr Wesensinhalt. Ein gefährlicher Antrieb zu materialistischer Ausbeutung der Güter der Erde unter dem Zauberstabe seines Wortes streitet mit dem idealistischen Glauben: „Der Mensch“ — und zwar sowohl der Menschensohn wie die Menschheit — „lebt nicht vom Brot allein,“ von der

Macht über die Güter der Welt, sondern von dem Worte Gottes, das zur rechten Zeit gebieten kann, wie Gen. I, II berichtet.

In dieser ersten Versuchung zur Gewinnung und Benutzung der Macht über die Natur, die so oft das orientalische Denken begeistert hat, liegt nun schon als notwendige Folge, wenn auch nur leise anklingend, die zweite zur Macht über die Menschen. Denn wer die Schätze der Erde heben kann, der beglückt und beherrscht damit auch die Menschheit. Dies wird klar ausgedrückt in der jetzt notwendig folgenden Bergversuchung, bei der Jesus von dem Berge im Lande der Phantasie aus, ob auch körperlich einsam in der Steinwüste stehend, alle die Reiche der Welt überschaut und die Stimme hört: „Dies alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest.“ Da liegen die Länder alle, das weidereiche Galiläa und das steinige Judäa, vom klaren Jordan eingesäumt, die schimmernden römischen Paläste und Bäder von Tiberias und der ragende Tempel Jerusalems mit der Burg Antonia: alles, alles ihm untertänig, alle Menschen, vom König bis zum Tagelöhner, ihm gehorchend! —

In dieser zweiten Versuchung aber liegt zugleich der Untergrund zur dritten: wem die Menschen dienen, der kann auch Gott zwingen. Die dritte aber, auf der Tempelzinne, ist zugleich die tatsächliche Erfüllung der zweiten.

Macht über die Natur, Macht über die Menschen, Macht über Gott, das ist der tiefste Inhalt der schweren dreifachen Versuchung des einsamen Jesus. Sie wird überwunden durch das Vertrauen auf Gottes Wort, durch den Entschluß zum Dienste Gottes, durch den Abscheu davor, Gott zu versuchen. „Was mein Gott will, gescheh' allzeit, sein Will', der ist der beste.“

Diesen prachtvollen, innerlich nötigen Aufbau hat Matthäus durch seine Verwechslung der Szenen entstellt, Lukas aber, der Weltmann mit stärkerem Sinne für die Bedeutung der Macht, richtig bewahrt, obwohl er sonst in Einzelheiten kleine Veränderungen vorgenommen hat, so z. B. ἐφαγεν οὐδέν v. 2, ἐν στιγμή ἡ χρόνου v. 5, σοὶ δώσω bis δίδωμι αὐτήν v. 6, ἐντεῦθεν v. 9, während es in v. 3 zweifelhaft bleiben mag, ob die Singulare λίθος und ἄρτος bei Lukas nicht vielleicht ursprünglicher sind als die Plurale bei Matthäus. — Wodurch das heutige Matthäusevangelium zur Umstellung der Szenen 2 und 3 bewogen worden ist, läßt sich nicht leicht sagen. Vielleicht erschien dem Verfasser die Bergversuchung zur Macht über die Menschen gefährlicher als die von ihm miß-

verstandene Tempelzinnenversuchung, die wohl auch er als „Schauspiel für Menschen und Engel“ (vgl. I. Kor. 4, 9) aufgefaßt hat, ähnlich wie die Mehrzahl der modernen Erklärer. Als Vermutung, aber nur als solche, könnte man auch die von anderen häufiger erwähnte geographische Überlegung anführen, wonach das ὄρος ὑψηλὸν λίαν (Mt. 4, 8) auf einen Berg zu deuten wäre, der von der Wüste weiter als Jerusalem entfernt zu suchen wäre, also die Versuchung in Jerusalem schon hinter sich gelassen hätte. Doch ist dies natürlich ganz zweifelhaft. Jedenfalls aber glaube ich erwiesen zu haben, daß der richtige, sinngemäße Aufbau bei Lukas zu finden ist. Weil die Tempelzinnenversuchung als Versuchung über Gott die höchste ist, muß sie auch die letzte sein.

Was hat Jesus errungen, als er die dreifache Versuchung zur Macht überwand? Er ward der himmlischen Speise zuteil, Gottes Willen zu tun (Jo. 4, 34), er selber wurde jetzt das Brot des Lebens (Jo. 6, 48; Mt. 26, 26). Er errang das unbedingte Gefühl ohne bitteren Beigeschmack: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater“ (Mt. 11, 27; Lk. 10, 22). — Er gewann die Macht über sich selber, wodurch ihm zugleich die Macht über die Menschen in geistiger Weise geschenkt wurde, sodaß er lehrte, „wie einer, der Macht hat“ (Mt. 7, 28; vgl. Lk. 4, 32). Was er äußerlich zu werden abgelehnt hatte und immer wieder den Jüngern und der Volksmasse gegenüber ablehnte, die Königsherrschaft, das bekam er geistig und geistlich: er wurde ein König über alle Könige und Völker der Erde, den die Juden mit ihrer Kreuzesinschrift widerwillig ehren mußten, und der römische Statthalter, mit leisem Verständnisse oder ohne das, zum Ärger für die Juden anerkannte. Wie ihn aber Gott für den Verzicht auf den ἀρπαγμός, den „guten Griff“ (Luther: „Raub“), Gott gleich zu sein, entschädigt hat, das schildert sein nachgeborener, größter Jünger Paulus Phil. 2, 5—11.

So ist die nachfolgende Geschichte Jesu Christi eine Bestätigung dafür, daß die Versuchung am Anfange seiner Laufbahn eine wirklich erlebte und siegreich bestandene gewesen ist und daß sie nach dem Aufbau bei Lukas zu begreifen ist als eine dreifache Versuchung zu dem einzigen, was diesem Geiste ein Hindernis werden konnte, zur Macht über die Natur, über die Menschen und über Gott.

Sage mir, mit welchen Versuchungen du umgehst, und ich werde dir sagen, wer du bist! Hier ist nichts von dem, was der mittelalterliche Maler in der Versuchung des heiligen Antonius darstellt

oder was echt französisch E. R e n a n auch in der Geschichte Jesu suchen mußte. Ein König kann nur durch Macht versucht werden. Der Wein, das Weib, das Wohlleben, ja auch das Leid und Wehe der Welt hat für diesen Geist nichts zu besagen. Tief unter ihm lag schon in diesem Zeitpunkte „was uns alle bändigt, das Gemeine“. Ein königlicher Geist ist es, der hier königlich auf die Probe gestellt ward und in Gotteskraft diese Macht-Versuchungen bestand.

Der Name und die Königsherrschaft im Vaterunser.

Von

Lyder Brun.

Die erste Hälfte des Vaterunser besteht in der ältesten Fassung Lk. II, 2 aus zwei Bitten: „*Vater, geheiligt werde dein Name! Es komme deine Königsherrschaft!*“ Aber während über den Sinn der zweiten Bitte in der Hauptsache kein Zweifel bestehen kann, ist eine sichere Auslegung und geschichtliche Ableitung der ersten noch nicht gefunden. Von einer Kritik der üblichen Erklärungen muß hier abgesehen werden; auch die neuerdings beliebte Ableitung aus den Gedanken Ezechiels¹ kann nur im Vorübergehen berührt werden. Es soll der Versuch gemacht werden, die beiden Bitten aus einem festen, auch liturgisch fixierten Vorstellungskomplex heraus zu erklären, der unseres Wissens zu ihrer Beleuchtung noch nicht herangezogen worden ist.

Die erste, meistens jedoch vernachlässigte Forderung, die an eine geschichtliche Erklärung der ersten Bitte gestellt werden muß, ist diese: daß sie die „Namensbitte“ in ihrer engen Verbindung mit der „Reichsbitte“ zu erklären vermag. Dieselbe Verbindung findet sich bekanntlich auch auf jüdischem Boden. Das Kaddisch des Gottesdienstes lautet in seiner aramäischen Form (mit Auslassung einiger, mutmaßlich später eingeschobener Worte): „*Es werde ver-*

1) Vgl. Th. Zahn im Matthäuskommentar; G. Klein, ZntW, 1906; E. v. Dobschütz in Harvard Theological Review, 1914; E. Böhm, Die neutestamentliche Gottesscheu, 1917, und besonders A. Fridrichsen in Teologisk Tidsskrift 8, Kopenhagen, 1916, dessen Ausführungen F. Heiler, Das Gebet², 1920, S. 368, sich angeschlossen hat.

*herrlicht und geheiligt sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat. Und er lasse herrschen (bzw. es herrsche) seine Königsherrschaft in euren Lebeszeiten und in euren Tagen und in den Lebeszeiten des ganzen Hauses Israel, in Bälde und in naher Zeit. Und sprecht dazu: Amen*¹. Das Alter dieses Gebets läßt sich nicht feststellen. Aber daß es vom Vaterunser abhängig sein sollte, ist so unwahrscheinlich, daß man davon gewiß absehen kann. Entweder hat Jesus sich einer schon vorliegenden Gebetsform angeschlossen, oder die beiden Gebete gehen auf eine gemeinsame Wurzel zurück. Schon diese Erwägung genügt, um die Ableitung der Namensbitte aus Ezechiel als unbefriedigend hinzustellen. Denn bei Ezechiel ist zwar vielfach davon die Rede, daß Jahve durch Taten des Gerichts und der Rettung „sich heiligt“ (d. h. heilig erweist) vor den Völkern²; an einer einzigen Stelle heißt es auch: „Ich werde meinen großen Namen heiligen, der unter den Völkern entweiht ward“³. Aber nicht die Königsherrschaft Jahves, sondern die Erkenntnis Israels und der Völker, „daß ich Jahve bin“, die Sammlung der zerstreuten Israeliten, die Wiederbelebung des Volkes Israel, die Wiederkehr Davids usw. wird hier als Ziel der Geschichte angeschaut. Wenn die Geistesbitte⁴ — statt der Reichsbitte — im Vaterunser ursprünglich wäre (was aber nicht anzunehmen ist), wäre es vielleicht möglich, die beiden Bitten um die Heiligung des Namens und das Kommen des Geistes auf Ezechiel zurückzuführen⁵. Für die dem Vaterunser und dem Kaddischgebet gemeinsame Verbindung der Heiligung des Namens und des Kommens der Königsherrschaft muß dagegen eine andere und zwar, wo möglich, nicht nur literarische Grundlage gesucht werden. Es fragt sich, ob eine solche nachgewiesen werden kann.

Im alttestamentlichen Psalter begegnen wir nun einer Reihe von Psalmen, die in besonderer Weise von der Königsherrschaft Gottes reden. Man hat sie mit Recht „Thronbesteigungspsalmen“ genannt. Die Reihe umfaßt zunächst Ps. 93; 95—100; aber es können auch andere angegliedert werden, z. B. Ps. 29; 46—48; 149; das Lied Ex. 15, 1—18 muß ebenfalls hier in Betracht gezogen werden. Über die Deutung dieser Psalmen ist unter den Forschern

1) Der Text bei G. D a l m a n, Die Worte Jesu I, 305. 2) Ez. 20, 41; 28, 22. 25; 38, 16. 23; 39, 27. 3) Ez. 36, 23; vgl. 39, 7. 4) „Dein heiliger Geist komme auf uns und reinige uns“ codd. 162. 700; Gregor Nyss., Maximus Conf. 5) Vgl. Ez. 36, 23. 25 f.

noch kein Einverständnis erlangt. Eine Gruppe der Ausleger erklärt sie in der Hauptsache „zeitgeschichtlich“, wenn auch unter Anerkennung eines eschatologischen Elements: gefeiert wird eine bestimmte geschichtliche Heilstat Gottes, die aber vielfach im Lichte der Zukunftshoffnung angeschaut sein mag¹. Eine andere Gruppe erklärt die Hymnen rein eschatologisch oder prophetisch: gefeiert wird die erhoffte künftige Thronbesteigung Jahves, und zwar in Anlehnung an Gedichte, die bei der Thronbesteigung der irdischen Könige gesungen wurden². Von einer dritten Gruppe der Erklärer kann z. Z. kaum geredet werden; aber im Anschluß an die Auffassung B. Duhms³, sowie an Andeutungen H. Greßmanns⁴ hat S. Mowinkel in einer norwegisch geschriebenen, daher außerhalb Skandinaviens wohl ziemlich unbekannt gebliebenen Abhandlung⁵ mit sehr beachtenswerten Gründen die Auffassung zu erhärten gesucht, daß die Thronbesteigungspsalmen zunächst aus einer kultischen Situation heraus verstanden werden müssen und zur Feier eines in Israel begangenen „Thronbesteigungsfestes Jahves“ (am Neujahrstag) gedichtet worden sind.

Die hier berührte Frage muß der alttestamentlichen Exegese und Archäologie anheimgestellt werden. Soviel aber darf als sicher gelten, daß die Psalmen des alttestamentlichen Psalters, und nicht zum wenigsten die hier besprochenen Gedichte, prinzipiell als Kultuslieder aufzufassen sind, mithin bis zur Zerstörung des Tempels nicht nur literarisch, sondern auch durch gottesdienstliche Verwendung auf das Volksgemüt gewirkt haben.

Das charakteristische Stichwort der Thronbesteigungspsalmen ist das triumphierende: „*Jahve ist König geworden*“⁶, was ohne weiteres an den entsprechenden Huldigungsruf beim Regierungsantritt der irdischen Könige erinnert⁷. Als erster Anfang der Königsherrschaft Jahves wird vielfach die Schöpfung betrachtet; Anspielungen an den Kampf Jahves mit dem Chaosungeheuer und seine Überlegenheit über die Götter fehlen nicht⁸. Sodann gilt der Auszug Israels aus Ägypten und der Durchgang durch das Rote

1) Vgl. F. Buhl, *Psalmerna*², 1918. 2) Vgl. H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*³, 1911; W. Staerk, *Die Schriften des AT in Auswahl III*, 1911. 3) *Die Psalmen*, 1899 (Martis Handkomm.). 4) *Ursprung d. israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, S. 294f. 5) In: *Norsk teologi til reformationsjubilæet*, 1917. 6) Ps. 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1; 47, 9; vgl. Jes. 52, 7. 7) Vgl. II. Sa. 15, 10; II. Kg. 9, 13. 8) Vgl. Ps. 93, 2f.; 95, 3f.; 96, 4f. 10; 29, 3f. 10.

Meer als geschichtliche Grundlage der Königsherrschaft Jahves über Israel¹; möglicherweise wird auch an andere geschichtliche Heilstaten Gottes angeknüpft (zeitgeschichtliche Auslegung). Aber alles Vergangene wird mit Rücksicht auf Gegenwart und Zukunft lebendig gemacht. Die Thronbesteigung Gottes wird im Kult und Lied nicht nur gefeiert und gepriesen, sondern neu erlebt. Und die enthusiastische Feier seiner Königsherrschaft ist von Zukunftsgedanken durchleuchtet. Die volle Verwirklichung seines Königtums steht noch aus, ist aber Gegenstand der begeisterten Hoffnung. Es ist von einem Gericht die Rede, das Jahve nicht schon ausgeübt hat, sondern ausüben soll; es wird sein „Kommen“ in Aussicht gestellt: „Berge brechen in Jubel aus vor dem Herrn, der da kommt, ja kommt zu richten die Erde“².

Die Hymnen weisen aber auch einen anderen, ganz festen Zug auf: die Aufforderung zur Huldigung vor Jahve, zum Jauchzen und Frohlocken, zum Singen und Spielen vor dem Herrn, zum Niederfallen und Erzittern vor seiner Majestät, zum Lobpreis seines großen und furchtbaren Namens. Die Aufforderung wird z. T. an die israelitischen Frömmen gerichtet, an das Volk Jahves; aber der weltumfassenden Königsherrschaft des großen Schöpfergottes entspricht es, daß vielfach auch alle Völker, die ganze Welt, auch die gesamte Natur, ja alle Götter oder Göttersöhne zur Huldigung des Gottes Israels aufgerufen werden. Mehrfach ist auch von einem „neuen Lied“ die Rede, welches Jahve dargebracht werden soll; seine Thronbesteigung bedeutet den Anbruch einer neuen Weltperiode, die durch ein neues Lied gefeiert werden muß³. Es ist hier weder notwendig noch möglich, die machtvolle, in immer neuen Nuancen und Wiederholungen erklingende Ausführung dieses Themas durch Zitate in die Erinnerung zurückzurufen. Nur sei noch angemerkt, daß hie und da auch verschiedene ganz kurze Huldigungsrufe laut werden, neben dem schon erwähnten: „Jahve ist König geworden“. Wir nennen: „*Herrlich in der Höhe ist Jahve!*“ „*Deinem Tempel gebührt Heiligkeit, Jahve, auf immer und ewig!*“ „*Heilig ist er!*“ „*Heilig ist Jahve, unser Gott!*“ „*In seinem Heiligtum ruft alles: Herrlichkeit!*“⁴

Ihr Vorbild hat diese Verbindung von Thronbesteigung Jahves und der Königshuldigung vor ihm natürlich an den Vorgängen bei

1) Ex. 15; Ps. 99, 6 f.; 95, 6 f.; 100, 3. 2) Ps. 98, 8 f.; 96, 13. 3) Ps. 96, 1; 98, 1; 149, 1; vgl. Jes. 42, 10. 4) Ps. 93, 4. 5; 99, 3. 5. 9; 29, 9.

der Inthronisation der irdischen Könige ¹. Wir finden sie auch außerhalb des alttestamentlichen Psalters, in prophetischen oder lyrischen Texten, die von der Königsherrschaft Gottes handeln ². Auch auf neutestamentlichem Boden und innerhalb des messianischen Gedankenkreises können Analogien aufgewiesen werden. Der Einzug Jesu in Jerusalem wird in der evangelischen Erzählung als Kommen des Königs aufgefaßt, die Scharen der Begleitenden und Empfangenden hoffen, Jesus werde jetzt seine Königsherrschaft aufrichten; daher schon im voraus die Huldigung: „*Hosianna! Gesegnet sei, der da kommt, mit dem Namen des Herrn! Gesegnet sei die Königsherrschaft unseres Vaters Davids, die da kommt! Hosianna in der Höhe!*“ ³ Und das Ziel der göttlichen Erhöhung des Christus ist nach Paulus, daß in seinem Namen sich beugen sollen alle Knie der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen und alle Zungen bekennen, daß er der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters ⁴. Oder in der Apokalypse: nachdem ein lautes Rufen im Himmel verkündet hat: „Die Welt-herrschaft ist unserem Herrn und seinem Christus zuteil geworden“, hebt sofort der Lobgesang der Ältesten an ⁵; ja, vor dem Kommen des Gerichtes verkündet ein Engel allen Erdbewohnern ein ewiges Evangelium und ruft: „*Fürchtet Gott und bringt ihm Preis, denn die Stunde des Gerichts ist gekommen; so betet an den Schöpfer des Himmels und der Erde, des Meeres und der Wasserquellen*“ ⁶.

Wir versuchen nun, ob die beiden ersten Bitten des Vaterunsers und des Kaddischgebetes aus diesem Gedankenkreis heraus zu verstehen sind. Gegenstand der Bitte ist eben das Kommen der Königsherrschaft Gottes sowie die Huldigung des Vaters und Königs, die dazu gehört. Die erste Bitte ist demnach nicht nach Ez. 36, 23 zu erklären: „Heilige deinen Namen“ (durch Taten des Gerichts und der Rettung): eine Deutung, die im Kaddisch kaum verwendbar ist und im Vaterunser die passivische Form des Verbuns (*ἀγιασθήτω*, nicht *ἀγιάσον*) gegen sich hat, auch die zweite Bitte zur faktischen Wiederholung der ersten herabsetzen würde. Sondern der Sinn der beiden Bitten ist: es werde dein Name (von den Menschen, auf der Erde, wie schon jetzt im Himmel) verherrlicht und geheiligt (wofür Gott selbst sorgen muß, eben durch Kundmachung seines Namens und Besitz-

1) Vgl. I. Kg. 1, 39 f.; II. Kg. 11, 12. 19. 2) Vgl. Jes. 24, 14 f. 23; Ps. Sal. 2, 32 f.; 11, 1 f. 3) Mk. 11, 9 f.; vgl. auch die Geburtsgeschichte Lk. 2, 10 f.; 13 f. 4) Phi. 2, 9 f. 5) Apk. 11, 15. 16 f. 6) Apk. 14, 6 f.; 14 f.

ergreifung der königlichen Macht); es trete deine Königsherrschaft in Erscheinung!

Diese Ableitung erklärt die gemeinsame Verbindung der Namens- und der Reichsbitte im Vaterunser und im Kaddisch, und zwar durch Rückgang, nicht nur auf biblische Reminiszenzen, sondern auf eine in Kultus und Volksfrömmigkeit gegebene Doppelheit der Vorstellungen. Sie schließt die beiden Bitten zur festen Einheit zusammen, wahrt aber gleichzeitig die selbständige Bedeutung jeder einzelnen. Sie stimmt genau zu der weiteren Fassung der Namensbitte im Kaddisch, die ausdrücklich von der Verherrlichung des göttlichen Namens in der ganzen gotterschaffenen Welt redet. Sie paßt aber ebensowohl innerhalb der knapperen Form des Vaterunsers und dient mit dazu, es verständlich zu machen, daß die alten Christen früh die Neigung verspürt haben, die ursprüngliche Dyas zu einer Trias zu erweitern: zur Königshuldigung und Aufrichtung der Königsherrschaft gesellt sich als drittes die volle Durchführung des königlichen Willens¹.

Der naheliegende Einwand, wir hätten bei dieser Erklärung die Umstellung der Bitten zu erwarten, zuerst das Kommen der Königsherrschaft, dann die Heiligung des Namens, erledigt sich leicht. Bei der Thronbesteigung der irdischen Könige ertönen die Posaunenstöße, die Rufe: „Es lebe der König“, und ein Jauchzen, bei dem die Erde zu bersten droht, schon lange bevor sich der König auf den Königsthron gesetzt hat². In den Hymnen zur Feier der Thronbesteigung Gottes geht die Proklamation: „Jahve ist König geworden“ zuweilen dem Aufruf zur Huldigung und Freude voran³; aber das Umgekehrte ist häufiger: zuerst die Aufforderung zum Lobpreis und zur Ehrfurcht, dann der Hinweis auf das Königtum Jahves⁴. Da gerade das „Kommen“ der Königsherrschaft die reale Besitzergreifung der königlichen Macht bedeutet, würde eine Umstellung der Namens- und der Reichsbitte leicht auch den Eindruck einer Antiklimax machen. Und andererseits: da die Königsherrschaft Gottes ganz unwillkürlich von dem Gedanken an das Glück der Menschen begleitet ist, entspricht die Voranstellung der Namensbitte dem unmittelbaren Drang des religiösen Bewußtseins, dem Gedanken an die Ehre Gottes den ersten Platz einzuräumen.

1) Mt. 6, 10; Did. 8, 2. 2) Vgl. I. Kg. 1, 39 f. 3) Vgl. Ps. 93; 97; 99; auch 46. 4) Vgl. Ps. 95, 1 f.; 96, 1 f. 7 f.; 98, 1 f. 4 f.; 100, 1 f.; auch 29; 47; 48; 149; Ex. 15.

Gewichtiger, aber auch nicht durchschlagend ist ein zweites Bedenken. In den angeführten Hymnen und Texten, abgesehen vom Kaddischgebet, kommt der besondere Terminus: den Namen „heiligen“, nicht vor, ist auch von dem göttlichen „Namen“ überhaupt nicht allzu häufig die Rede¹. Auf die größere oder geringere Häufigkeit der ausdrücklichen Erwähnung des göttlichen „Namens“ kann es jedoch hier nicht ankommen. Der gesamte, in den verschiedensten Ausdrücken beschriebene Lobpreis Gottes ist eben eine Verherrlichung seines Namens, d. h. Gottes selbst. Und das Fehlen des besonderen Terminus „den Namen heiligen“ kann nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Tatsache, daß in Ps. 99 der Lobpreis Jahves und seines Namens dreimal in der Form erklingt: „*Heilig ist er!*“² Diesen gewiß ganz geläufigen Kultrui anzustimmen, ist eben eine Heiligung des Namens. Ihr höchstes Vorbild hat diese Form der anbetenden Huldigung in dem erhabenen Gesang der Seraphe: „*Heilig, heilig, heilig ist Jahve der Heerscharen! Alle Lande sind seiner Ehre voll!*“ —, wobei noch zu bemerken ist, daß der Seher, dem dieser Einblick in das himmlische Heiligtum vergönnt wird, erschüttert ausbricht: „*Wehe mir . . . meine Augen haben den König, Jahve der Heerscharen gesehen*“³. Auch daran ist zu erinnern, daß der Ausdruck: den göttlichen Namen „heiligen“, im spätjüdischen Sprachgebrauch vielfach den Sinn der Verherrlichung, des Lobpreises, der Erhöhung usw. zu haben scheint — allerdings wohl immer mit der besonderen Note der ehrfurchtsvollen Huldigung, der zitternd-freudigen Anbetung. „*Alle die oben im Himmel nicht schlafen, werden ihn preisen, ebenso alle Auserwählten, die in dem Garten des Lebens wohnen, jeder Geist des Lichts, der imstande ist zu preisen, zu rühmen, zu erheben und zu heiligen deinen gepriesenen Namen, und alles Fleisch, das über die Maßen deinen Namen preisen und rühmen wird in Ewigkeit,*“ heißt es z. B. im Henochbuch⁴. Griechische Ausleger der alten Kirche haben demnach nicht mit Unrecht das ἁγιασθήτω durch δοξασθήτω erklärt. Daß aber Jesus gerade den Ausdruck „geheiligt werde“ gewählt hat und dabei geblieben ist, entspricht der tiefen Ehrfurcht, die er mit dem kindlichen Vertrauen Gott gegenüber immer verbunden hat⁵, sowie der gehaltreichen Kürze,

1) Vgl. jedoch Ps. 96, 2. 7; 97, 10; 99, 3; 100, 5; auch 29, 2; 48, 11; 149, 3; Ex. 15, 3. 2) Ps. 99, 3. 5. 9. 3) Jes. 6, 3. 5; vgl. Apk. 4, 8; I. Clem. 34, 6. 4) 61, 12. 5) Vgl. R. Otto, Das Heilige³, 1919, S. 91 f.

die seinen Worten und nicht zum wenigsten dem Vaterunser eigen ist.

Auch Jesus wird bei der Heiligung des Namens zunächst an die ehrfurchtsvolle, anbetende Huldigung Gottes gedacht haben. Schriftworte von der Heiligung Gottes oder seines Namens durch Ehrfurcht und willige Unterwerfung mögen ihm in diesem Zusammenhang lebendig geworden sein¹. Bei der ausgesprochen ethischen Haltung seiner Verkündigung wäre es nicht unmöglich, daß er auch die weitere Heiligung Gottes und seines Namens durch Tat und Gehorsam mit eingeschlossen hätte. Aber die Einfachheit der Gebetsstimmung verträgt keine allzu große Häufung der Gedanken und Beziehungen, und die frühe Hinzufügung einer besonderen Willensbitte bezeugt, daß die alten Christen weder in der ersten noch in der zweiten Bitte dieses Moment besonders hervorgehoben gefunden haben.

Daß die beiden Bitten um die Heiligung des Namens und das Kommen der Königsherrschaft auf die ersehnte Endvollendung abzielen, die im Mittelpunkt des Evangeliums Jesu stand, ist ohne weiteres klar. Aber eine eschatologische Deutung der Bitten in dem Sinne, daß der Gedanke an eine Heiligung des Namens und ein Kommen der Königsherrschaft schon während der jetzigen Weltzeit ausgeschlossen sei, ist weder für Jesus noch für die ersten Jünger anzunehmen, folgt auch nicht aus der aoristischen Form der Imperative im griechischen Text. Die Königsherrschaft Gottes, von der Jesus gesprochen hat, ist eine „eschatologische“ auch dann, wenn sie in Ereignissen der Gegenwart vorweggenommen wird. Sie ist immer die kommende, abschließende Gottesherrschaft, die aber so nahe ist, daß sie schon jetzt durch das Wirken Jesu „kommt“ und von den Menschen erlebt werden kann. Die aoristischen Imperative des griechischen Textes können für die Erklärung eines aramäisch gesprochenen Gebetes überhaupt nicht maßgebend sein. Sie beweisen aber auch für die griechisch redenden Christen der Urgemeinde nicht, daß diese in der ersten Hälfte des Vaterunser lediglich an die große Endvollendung gedacht haben. Die aoristische Imperativform ist in Gebeten überhaupt die gewöhnliche². Das entspricht auch am besten der Naivität und inneren Energie des Gebets, die naturgemäß eher dazu treibt, das gewünschte Tun Gottes in einen Akt zusammenzufassen und eine sofortige, momentane

1) Vgl. Jes. (8, 13) 29, 23. 2) Blaß-Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch § 337.

Erfüllung des Gebets zu erbitten, als eine allmähliche Entwicklung der Dinge oder ein stetig wiederholtes Tun Gottes in Aussicht zu nehmen (vgl. die Brotbitte bei Mt.: „*Unser Brot für morgen gib uns heute*,“ die gewiß naiver und ursprünglicher ist als das reflektiertere „*Unser Brot für den folgenden Tag gib uns jeden Tag*,“ bei Lk.). Aus den aoristischen Imperativen der ersten Gebetshälfte kann demnach mit Recht geschlossen werden, daß die alten (griechisch redenden) Christen nicht an eine fortschreitende Heiligung des Namens oder an eine allmähliche Entwicklung der Königsherrschaft gedacht haben. Aber ob sie die endgültige Heiligung des Namens und das abschließende Kommen der Königsherrschaft erfleht haben, oder im Gedanken an die Gegenwart sich gedrungen gefühlt haben, eine Vorwegnahme der Endvollendung, soweit sie nach göttlichem Ratschluß jetzt schon möglich war, zu erbitten, kann aus der F o r m der Bitten nicht ersehen werden ¹. Das hängt von ihrer allgemeinen Anschauung und ihrer jeweiligen Stimmung ab.

Bei der Bitte um das Kommen der Königsherrschaft werden sowohl Jesus wie die ersten Jünger zunächst an die große, entscheidende Wendung gedacht haben, und zwar so, daß sie um das rasche, beschleunigte Herannahen, ja die sofortige Verwirklichung derselben gebetet haben. In diesem Sinne wird noch in den eucharistischen Gebeten der Didache gebetet: „*Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt*“ — eine Höhenlage des Gebets, die der gehobenen Stimmung des heiligen Mahles wohl entspricht ². In diesem Sinn wird natürlich auch das Kommen der Königsherrschaft herabgefleht, wenn die Auserwählten während der letzten Drangsal Tag und Nacht zu Gott schreien ³. Aber daß Jesus seine Jünger hat anleiten wollen, die Reichsbitte nur in diesem Sinn zu beten, für dieWartezeit aber lediglich das tägliche Brot, die Vergebung der Sünden und die Bewahrung vor Versuchung zu erbitten, ist nicht anzunehmen. Hat er den Gedanken einer schon in der Gegenwart hervorbrechenden Gottesherrschaft erfaßt ⁴, und das abschließende Kommen derselben doch erst im Laufe der mit ihm gleichzeitigen Generation erwartet ⁵, so wird man nicht bezweifeln können, daß er selbst schon die zweite Bitte auch in dem Sinn gebetet hat, das Königtum Gottes

1) Vgl. die aoristische Aussage Mt. 12, 28: ἡρᾶ ἐφθάσεν ἐφ' ὧμας ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (von der Verwirklichung der Gottesherrschaft durch die Dämonenaustreibungen). 2) Did. 10, 6. 3) Lk. 18, 7 f. 4) Vgl. Mt. 12, 28; 11, 5 f.; 13, 31 f. (Q); Mk. 4, 26 f. 3 f.; Lk. 17, 20 f. 5) Mk. 13, 30; 9, 1; vgl. Mt. 10, 23.

möge durch sein eigenes gegenwärtiges Wirken machtvoll und geheimnisvoll aufgerichtet werden. Und in gleicher Weise werden auch die Jünger es nach und nach gelernt haben, nicht nur nach dem großen Endereignis sehnsüchtig auszuschaun, sondern Tag für Tag um das Kommen der Gottesherrschaft in der Gegenwart zu bitten, d. h. um das Kommen derselben in der Gestalt und Weise, in der es nach Gottes Rat schon jetzt verwirklicht werden konnte.

Ganz ebenso wird es mit der ersten Bitte stehen. Auch diese Bitte zielt wie die Reichsbitte auf diejenige Verherrlichung Gottes, die das letzte Ziel seiner Wege ist. Aber Jesus und mit ihm und nach ihm seine Jünger haben es erleben dürfen, daß die Heiligung des Vater- und Königsnamens, die in ihrer Vollgestalt allerdings der Endvollendung angehört, schon in der Gegenwart vorweggenommen wurde — etwa wenn Gott für die Taten Jesu gepriesen wurde¹, oder wenn der von Jesus neu geoffenbarte Name Gottes in ehrfurchtsvoller, heiliger Freude angerufen oder sonstwie durch Wort und Tat verherrlicht ward². Der erlebten Morgenröte der Gottesherrschaft entsprach schon damals eine neue Heiligung des göttlichen Namens. Auch bei der Namensbitte konnten sie daher, zumal in den ruhigeren Zeiten der Arbeit, an eine schon in der Gegenwart erlebbare, schon heute oder morgen eintretende Verherrlichung Gottes denken.

Die Möglichkeit dieser doppelten Wendung der beiden Bitten beruht sachlich auf der von Jesus vollzogenen Spaltung oder Erweiterung des eschatologischen Reichsgedankens, formell auf dem Fehlen aller Näherbestimmungen, die eine Beschränkung enthalten hätten. Das Kaddisch redet ausdrücklich von der Heiligung des Namens in der ganzen Welt, von der Errichtung der Königsherrschaft in den Tagen der Betenden, in Bälde und in naher Zeit. Dadurch ist dort der rein eschatologische Sinn der beiden Bitten festgelegt. Das Vaterunser aber spricht lediglich von der Heiligung des Namens, von dem Kommen der Königsherrschaft; auf die Sache selbst und bloß auf sie richtet es den Sinn des Beters. Gerade dadurch gewährt es ihm die Möglichkeit, das Gebet ebensowohl auf Ewiges wie auf Zeitlich-Ewiges zu beziehen.

1) Vgl. Mk. 2, 10; 5, 19; Lk. 7, 16; 17, 15. 18. 2) Vgl. Mt. 11, 25 f. (Q); 5, 16.

Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana.

Von

Karl Ludwig Schmidt.

In seinem Nachwort zu dem Inselbüchlein „Das Evangelium und die Briefe S. Johannis“ sagt Adolf von Harnack über den vierten Evangelisten: „Seine eigentümliche Art, das Stoffliche und Äußerliche einzuführen, um es *aufzuheben*, gab ihm das Recht, Geschichtliches und Erdachtes zu vermengen, da ihm überall nur an der höheren Wirklichkeit etwas liegt. Im einzelnen freilich bleibt manches dunkel, und es läßt sich nicht immer sagen, ob gewisse geschichtliche Züge, die er bringt, wirklich sind oder, weil erfunden, symbolisch verstanden werden sollen. Doch hüte man sich vor kleinlichen Ausdeutungen. Man wird diesem Schriftsteller nicht gerecht, wenn man seine Absichten in kleinen Geheimnissen sucht, da er vielmehr letztlich nur das Größte im Auge hat.“ Inwiefern gelten diese Sätze für eine so „stoffliche und äußerliche“ Geschichte, wie es die Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana ist? Worin liegt hier der johanneische Charakter? Die Geschichte der Exegese zeigt, wie man auf der einen Seite das „Stoffliche“ in all seinen Einzelheiten betont und darüber die johanneische „höhere Wirklichkeit“ vernachlässigt hat (so vor allem die mehr konservativ gerichteten Erklärer ¹⁾), und wie man sich auf der anderen Seite allzu schnell über das „Stoffliche“ hinweggesetzt und durch „kleinliche Ausdeutungen“ eine beziehungsreiche Allegorie hergestellt hat (so vor allem die mehr kritisch gestimmten Erklärer ²⁾). Und die

1) Vgl. B. Weiß, weniger Th. Zahn. 2) Vgl. H. J. Holtzmann.

neueste Phase der johanneischen Forschung, die im vierten Evangelium allenthalben Interpolationen findet¹, verzichtet vielfach auf eine Erklärung und hält die Kana-Geschichte in ihrem gesamten Umfang oder in einzelnen Teilchen für einen späteren Zusatz. Nicht immer wird dabei zwischen Tradition und Komposition reinlich genug geschieden. Viele Erörterungen, die man gemacht hat, beziehen sich nicht auf den vierten Evangelisten selbst, sondern auf das, was er in der Tradition vorgefunden hat. Indem ich mich mit den bisherigen Erklärungen, ohne sie namentlich aufzuführen, auseinandersetze, versuche ich im folgenden die Kana-Geschichte im Rahmen des Johannesevangeliums zu erklären.

Mit den ersten Worten „Und am dritten Tage“ (2, 1) schließt sich die Erzählung eng an Kap. 1 an. Man möchte am liebsten die gewaltigen Worte von 1, 51: „Ihr werdet den Himmel offen sehen usw.“ auf 2, 1 ff. beziehen; — etwas Außerordentliches soll erzählt werden. Streng genommen, handelt es sich um den dritten Tag nach dem Tag von 1, 43 ff., um den siebenten Tag des Auftretens Jesu. Auf diese Zeitangaben ist aber kein Gewicht zu legen. Es liegt hier ein Perikopen-Initium vor, das denselben Wert hat wie ein farbloses „hiernach“, „in jener Zeit“. Daher ist es auch unstatthaft, einen tieferen symbolischen Sinn in der Erwähnung gerade des dritten Tages zu finden. — An der Hochzeit nehmen teil Jesu Mutter, Jesus selbst und seine Jünger. Aus dem Aorist ἐκλήθη (2, 2) zu schließen, daß Jesus mit seinen Jüngern erst nachträglich eingeladen wurde, während die Mutter schon auf der Hochzeit war (Imperfektum ἦν), ist spitzfindig. Und wenn man von diesem so verstandenen Aorist aus das „am dritten Tage“ auf den Tag der Einladung oder Ankunft Jesu bezieht, so steigert man nur diese unangebrachte Spitzfindigkeit. Die Ablehnung solcher Auslegung ist deshalb wichtig, weil man im Zusammenhang mit derartigen Grammaticis zu der Meinung gekommen ist, es sei ein wesentlicher Zug der Kana-Geschichte, daß Jesus und seine Jünger erst nachträglich zum Feste gekommen seien. Man sei — so phantasiert man weiter — auf diesen Zuwachs nicht gerüstet gewesen, und so sei der Wein ausgegangen. Wenn nun durch Jesu Erscheinen eine Verlegenheit entstanden sei, so handle es sich nur um eine scheinbare oder vorläufige. Wo Jesus solche Schwierigkeit bereite,

1) Siehe darüber das Referat von C. Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums, 1912.

da müsse eher ein Wunder geschehen, als daß der Helfer Jesus dauernde Hilflosigkeit hervorrufe. Mit dieser Auffassung, durch die man „die ganze Kana-Erzählung als in sich verständlich“ (!) glaubt erweisen zu können, verbindet sich leicht ein besonderes Verständnis der Verse 3 und 4. „Sie haben keinen Wein,“ sagt die Mutter; darin stecke für die hinzugekommenen Gäste eine Mahnung zum Aufbruch. Jesus aber antwortet: „Meine Stunde (nämlich zum Weggehen!) ist noch nicht gekommen“ — und schafft auf wunderbare Weise Wein herbei. Solchen Erklärungsversuchen widerspricht von vornherein das starke Pathos der Jesusworte. Und der Hinweis auf das Fehlen des Weines kann nur den Sinn haben, daß Jesus Abhilfe schaffen soll. Nun lehnt Jesus das Ansinnen schroff ab (eine andere Deutung ist dem Kontext nach nicht möglich, auch wenn γύναι keine respektlose Anrede ist), indem er darauf hinweist, die Stunde sei noch nicht gekommen, seine δόξα durch eine Wundertat zu offenbaren (vgl. v. 11). Es ist offenbar, daß Maria gleich anfangs dergleichen gedacht hat. Daran ändert nichts die Aussage in v. 11, Jesus tue hier sein erstes Wunder. Der Autor schildert zwar offiziell die sozusagen zufällig „erste“ Tat, aber doch die Tat des Herrn, der die Macht des Erhöhten hat, von dem man (nämlich der Gläubige) also ein Wunder erwartet. Von diesem postexistentiellen Jesusbilde aus, das gar nicht zuläßt, die zu Jesus in Beziehung stehenden Menschen historisch-psychologisch zu schildern, wird man das Verlangen der Mutter Jesu so zu umschreiben haben: „Tue der Welt kund, daß du allein helfen kannst als Herr des Lebens und der Wahrheit.“ Nun zeigt aber Jesus seine δόξα nur vor seinen Jüngern, für die seine Tat ein σημεῖον ist. Ein gewaltiges ἔργον vor allem Volk zu tun, lehnt er ab. Was er wirklich nachher tut, ist darum keine Offenbarung an alle, weil es in seiner tieferen Bedeutung nur den Gläubigen (in diesem Fall den Jüngern) verständlich ist. Es geht nicht an, dieser Auffassung gegenüber, die der Kontext bietet (v. 3. 4. 11), das Verhalten Jesu, seiner Jünger und seiner Mutter zu psychologisieren. Psychologisch ist das weitere Verhalten der Mutter nicht recht faßbar. Sie erhofft trotz ihrer Abweisung eine Wundertat und wendet sich an die Diener des Hauses: sie sollen Jesus in allem folgen. Jesus bedient sich nachher auch der Hilfe dieser Diener. So liegt über den Versen 3 bis 5 ein gewisser Schleier, den man nicht zerstören darf mit einer psychologisierenden Ausdeutung, wie sie vertreten

worden ist: Jesu Verhalten, wenn er Maria zurückweise, sei doch ganz verständlich, denn er helfe in der Tat doch nicht sofort (!). — In v. 6 folgen Angaben über sechs steinerne Wasserkrüge, die zum Zweck der Reinigung dastanden. Sie enthalten 2 bis 3 Maß. Das ist viel (vgl. die große Menge Salbe, Kap. 12, 5). Es liegt aber kein Anlaß vor, von diesem Quantum durch künstliche Berechnungen — von der Temperenz muß hier abgesehen werden — etwas abziehen. Jesus gebietet, diese Gefäße zu füllen. Wieder hat es keinen Wert, Erwägungen darüber anzustellen, ob diese Gefäße nicht eigentlich schon mit Wasser gefüllt sein mußten. Daß der Wundertäter die Krüge füllen läßt, gehört zum Stil der Wundererzählung: der Wundermann muß irgend etwas *tu n*, einen Befehl geben, der die Spannung erhöht. In derselben Linie liegt es, wenn Jesus auf einem Katakombenbild einen der sechs Krüge mit einem thaumaturgischen Stab berührt¹. In solcher Weise wird das Faktum, daß Jesus Wasser in Wein verwandelt, dramatisiert und belebt. Anschaulich wird berichtet, daß die Gefäße bis oben hin gestrichen voll werden. „*N u n* bringt die Krüge zum Tafelmeister“ (v. 8). In diesem „nun“ ist das inzwischen eingetretene Wunder, das nicht besonders erzählt ist, eingeschlossen. Anschaulich erscheint zunächst auch das folgende. Im einzelnen jedoch ist der Vorgang zwischen dem Tafelmeister und den Dienern nicht durchsichtig. Was ist das Subjekt zu dem *πότεν ἐστίν*? Das Wasser? Das ist ja nicht mehr da. Der Wein? Das liegt näher, zumal wenn der Tafelmeister die Rolle des Vorkosters hatte. Weiter fragt es sich, ob in der Parenthese „die Diener aber wußten es, die das Wasser getragen hatten“ diese Diener wirklich als Mitwisser des Wunders hingestellt werden sollen oder nicht. Die sonst so anschauliche Erzählung ist hier nicht ganz klar. Es liegen gewissermaßen nur Bruchstücke von Anschaulichkeit vor. Dem herbeigerufenen Bräutigam gegenüber äußert der Tafelmeister seine Verwunderung und gibt die bekannte Regel, mit der die Geschichte sehr fein aufhören könnte (v. 10). Doch ganz im Gegensatz zu diesem launigen Ton kommt noch ein Schluß mit wuchtigen und offenbar gewählten Ausdrücken (v. 11): das erzählte Wunder ist das *πρῶτον σημεῖον* (das bedeutet *ἀρχὴ τῶν σημείων*), das in Kana in Galiläa geschehen ist und durch das Jesus seine *δόξα* offenbart hat, sodaß seine Jünger an ihn glaubten. —

1) Vgl. C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie², 1913, S. 361.

Soviel über den Text, soweit er aus sich selbst heraus begriffen werden kann. Die Exegese hat gezeigt, daß die Erzählung nicht einheitlich und nicht ganz durchsichtig ist. Es liegen *novellistische* Elemente volkstümlicher Art vor: v. 6—9. Hierzu paßt gut die Pointe in v. 10. Doch ist schon innerhalb dieser Elemente keine rechte Einheitlichkeit; die Pointe ist mehr angehängt, als aus dem Ganzen herausgewachsen. Ferner hat man den Eindruck, daß der Autor in der Schilderung, die gute Ansätze macht, stecken bleibt. Die Hauptsache, die Verwandlung des Wassers in Wein, wird nicht ausdrücklich berichtet, sondern in v. 9 einfach als geschehen vorausgesetzt. Auffallender noch ist die Tatsache, daß wir von der Wirkung des Wunders auf die Beteiligten (abgesehen von den Jüngern) nichts erfahren. Die synoptischen und die antiken außerbiblischen Wundergeschichten folgen hier einer anderen Topik in bezug auf die Schlüsse¹. Es finden sich Geschichten, die mit einem „Chorschluß“ (Dibelius) enden, der das Geschehene bestaunt und preist. Und gerade die Wundernovellen, die mit dem Stoff der Kana-Erzählung Verwandtschaft zeigen, konstatieren am Schluß jeweils die Realität des Wunders. Aus alledem wird deutlich, daß Joh. 2, 1 ff. als Wundererzählung unvollständig ist: hier schreibt nicht ein frei schaffender Erzähler, sondern der Evangelist gibt Übernommenes wieder, indem er es seinem Zweck entsprechend deutet und von seiner Deutung aus einiges hinzufügt und anderes abstößt. Nur so ist diese merkwürdig inkonzinne Erzählung zu begreifen. Alle Versuche, die gesamte Kana-Geschichte auf das Konto des vierten Evangelisten zu setzen, müssen scheitern ebenso wie alle Interpolationshypothesen: man darf herausnehmen, was man will, wieviel man will, es bleibt nie etwas Durchsichtiges übrig, sondern immer nur der Torso eines novellenhaften Stückes.

Worin besteht nun im einzelnen die Arbeit des Autors an der Tradition? Abgesehen von v. 11 verdienen die Verse 3 und 4 eine besondere Beachtung. Ihr Kernstück, Jesu Wort, daß seine *ὥρα* noch nicht da sei, ist durchaus johanneisch. An anderen Stellen (7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1) bezieht sich dieses Wort

1) Vgl. mein Buch „Der Rahmen der Geschichte Jesu“, 1919; ferner M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919. Dibelius unterscheidet zwischen paradigmatischen und novellistischen Wundergeschichten.

auf die Passionsstunde; sie ist zugleich die Stunde der δόξα Jesu (so 12, 23; 17, 1). In unserem Zusammenhang liegt der letztere Sinn vor. An die Passion selbst muß noch nicht gedacht werden. Dem Ausdruck eignet eine gewisse Elastizität: die δόξα zeigt sich in den σημεία nur für den Gläubigen (v. 11) und dann (auf ihrem Höhepunkt) in der Passion. — Die Art, wie Jesus seine Mutter zurückweist, hat eine gewisse Verwandtschaft mit seinem Verhalten seinen Brüdern gegenüber (7, 3 ff.). Auch dort werden Wunderheischende abgewiesen. Und ganz ähnlich lautet die Begründung: meine Zeit (ὁ καιρὸς ὁ ἐμός) ist noch nicht gekommen. Hier wie dort kommt die eigentümliche Stellung zum Ausdruck, die nach dem vierten Evangelium Jesus zu seinen Verwandten einnimmt. Sie stehen durchaus auf der jüdischen Seite, auf der Seite des κόσμος, und benehmen sich wie dessen Vertreter, wie ein Nikodemus, die Samariterin und die anderen Ungenannten. Immer wieder wird die Wundersucht dieser Leute abgelehnt. Eine gewisse Verachtung des Wunders macht sich im vierten Evangelium geltend bis hin zu dem Satz in der Thomasgeschichte, daß selig sind, die nicht sehen, und doch glauben (20, 29). Von all diesen Stellen aus erhält 2, 3 f. eine besondere Beleuchtung. Mitspielen mag noch ein anderes Motiv: der Evangelist will hier wie auch sonst (vgl. 7, 6; 11, 6; 18) zum Ausdruck bringen, daß Jesus aus eigener Initiative, nicht auf fremde Veranlassung hin handelt. Das Merkwürdige ist nun, daß Jesus jedenfalls doch ein Wunder tut. Wie wir oben gesehen haben, ist das Kana-Wunder ein σημεῖον, dessen tieferer Sinn nur dem Gläubigen erschlossen ist. Bei alledem macht sich aber doch, und nicht hier allein, ein gewisser Zwiespalt zwischen Wunderbekämpfung und Wunderglaube bemerkbar. Im Kap. 5 (vgl. v. 17), 9 (vgl. v. 30), 11 (vgl. v. 25) tut ja Jesus große ἔργα, d. h. Taten vor allem Volk. Dieser Zwiespalt muß anerkannt und nicht als eine Handhabe zu Interpolationshypothesen benutzt, sondern als eine Spannung innerhalb der johanneischen Frömmigkeit gedeutet werden. Daß Johannes von einer sublimen Auffassung immer wieder zu einer mehr massiven zurückkehrt, indem er dabei wohl der Gemeindefrömmigkeit Konzessionen macht, wird noch deutlicher aus dem Nebeneinander einer Ablehnung und einer Bejahung der urchristlichen Eschatologie und aus der Spannung zwischen geistigster Mystik und massivstem Sakramentsglauben. In den Versen 3 und 4 der Kana-Geschichte befinden wir uns also ganz in der johanneischen Sphäre. Aber wir

gewinnen aus dieser Besprechung nur etwas Indirektes, nämlich dies, daß es mit einem Wunder, das abgelehnt und dann doch getan wird, bei Johannes eine besondere Bewandnis hat, die ihm auch sonst eigentümlich ist. Für das Verständnis der gesamten Erzählung aber gewinnen wir damit nichts. Es kommt in diesen Versen ein Nebenmotiv zum Ausdruck, das der Evangelist auch sonst verwendet, das aber eher aus dem Rahmen der Einzelgeschichte herauszufallen scheint, als daß es zum Verständnis dieser Erzählung im ganzen etwas beiträgt. Im Gesamtrahmen des Johannesevangeliums allerdings mögen die besprochenen Verse einen pragmatischen Zug des Evangelisten enthalten, der einen Vorblick tut auf die ὥρα des δοξασθῆναι.

Welches ist nun der Sinn der Kana-Erzählung? Die Pointe von v. 10 ist, wie bereits gesagt, keine rechte Pointe. Sie ist ganz profan. Wie kann sie zu dem Evangelium passen? Wie verträgt sich überhaupt die ganze Verwandlungsgeschichte, die in launigem Ton ohne Erhabenheit erzählt ist, mit Johannes? Der erhabene Ton kommt erst in v. 11 zum Ausdruck. Aber wir fragen verwundert: Warum ist diese Weingeschichte ein σημεῖον, das zudem als ἀρχή besondere Beachtung verdient, das ein Beweis der δόξα Jesu ist, durch das die Jünger zum Glauben kommen? Dies alles sollen wir darin finden, daß Jesus Wasser in Wein verwandelt hat! Denn das ist das Wesentliche, auf das es dem Evangelisten ankommt. Die Überschrift „Jesus der (gütige) Weinspender“ ist keine ausreichende Erklärung. Ausschlaggebend ist vielmehr die Verwandlung und damit auch das Element, das verwandelt wird.

Es ist zu erwägen, ob der Autor rein aus Freude an dem Stoffe die Erzählung gebracht hat. Eine solche Freude an einem Allmachtswunder findet sich 18, 6; da werden von einem majestätischen ἐγώ εἰμι die Feinde Jesu zu Boden geschmettert. Dieser Zug könnte von dem vierten Evangelisten gebildet sein, um die Vorgänge 7, 44 ff.; 8, 59; 10, 39 zu steigern, wo Jesus seinen Gegnern immer wieder entkommt. Solche Freude am Mirakel klingt aber bei Johannes nur mit; sie macht nicht alles aus, wie wir das annehmen müßten, wenn in 2, 1 ff. ein Wunder um seiner selbst willen erzählt und in ihm als einem Schauwunder ein σημεῖον gesehen werden sollte. Das führt uns dazu, nach einem tieferen Sinn der Kana-Geschichte zu fragen.

Die Antwort auf diese Frage liegt nicht in der Erzählung selbst.

Doch kommen wir weiter, wenn wir sie im Rahmen des Johannesevangeliums betrachten. Dieses Kana-σημεῖον schließt sich eng zusammen mit der Heilung des Sohnes des βασιλικός (4, 46—54), schon äußerlich dadurch, daß diese Heilung als δεύτερον σημεῖον in Galiläa bezeichnet wird. Und beide Erzählungen haben einen ähnlichen Aufbau: Bitte, schroffe Abweisung mit Polemik gegen den jüdischen Wunderglauben, Fortdauer des Vertrauens, Erhörung. Zunächst scheint es, daß der Sinn der Geschichte in Jesu Heiltat liege, daß Jesus der σωτὴρ τοῦ κόσμου sei. Nun folgt aber, nur durch den Zäsurvers 5, 1 getrennt, eine weitere Heilungsgeschichte, die vom Kranken am Teiche Bethesda (5, 2—18). Sie gipfelt — das Problem des Sabbatkonfliktes erscheint als ein Nebenmotiv — in einer großen „Rede“ Jesu über die ζωὴ und ihn als den Fürsten dieser ζωὴ (5, 19—30); dasselbe Thema beherrscht auch noch das folgende Kapitel 6. Die beiden vorausgegangenen Wundererzählungen stehen im Dienste dieses Zentralgedankens. Es kommt an auf das ἐγείρει καὶ περιπάτει (5, 8; vgl. 5, 11. 12) und auf das dreimalige (ὁ υἱὸς σου) ζῆν (4, 50. 51. 53). Es ist weniger wichtig, daß Jesus eine Heiltat vollzieht, als daß er die ζωὴ (im johanneischen Sinne, mehr als bloßes Gesundsein im leiblichen Sinne) spendet, daß er selbst die ζωὴ ist. Inwiefern es sich bei dem Wunder der Speisung der Fünftausend (6, 1—13) um dasselbe handelt, ist schon angedeutet. Diese Erzählung hat im wesentlichen nur den Zweck, die Rede vom Brote des Lebens (6, 26—58) vorzubereiten: Jesus spendet das Brot, das Brot des Lebens, er ist das Brot des Lebens. Daß er einer hungernden Menge hilft, ist nur ein Bild dafür, daß die Menschen sich sättigen sollen an ihm als dem Brote des Lebens. Und zu diesem mystischen Genießen tritt das Genießen beim Sakrament des Herrenmahles (vgl. 6, 53. 54). Ob nun auch die Geschichte von Jesu Seewandeln (6, 14—21) einen tieferen Sinn hat? Der Evangelist scheint die Erzählungen von der Speisung und vom Seewandeln schon in fester Verbindung, wie sie bei den Synoptikern vorliegt, gekannt zu haben. Er gibt ja seine Deutung des Speisungswunders erst nach der Seegeschichte. M. E. hat er sie nicht herauslösen können oder wollen und bringt sie, ohne daß sie einen tieferen johanneischen Sinn bekommt. Sehr deutlich ist dieser dann aber in der Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen (9, 1—41). Jesus spendet und

ist das Licht: $\phi\acute{\omega}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\mu\iota \tau\omicron\upsilon \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$ (9, 5). Und von hier aus verstehen wir auch die gewaltigste Wundererzählung im vierten Evangelium, die Auferweckung des Lazarus (II, 1—44). Jesus spendet und ist die Auferstehung und das Leben: $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega} \epsilon\acute{\iota}\mu\iota \eta \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma \kappa\alpha\iota \eta \zeta\omega\eta$ (II, 25). Darin zeigt sich Jesu $\delta\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha$ (II, 4; vgl. dazu in der Kana-Geschichte 2, II).

Die fünf (bzw. sechs) betrachteten Wundererzählungen sind also, aufs Ganze der jeweiligen Erzählungen gesehen, Allegorien und vielleicht auch im einzelnen mit allegorischen Zügen ausgestattet. Wer die symbolische Bedeutung versteht, nur der versteht das $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ wirklich. Die im wesentlichen der synoptischen Tradition entnommenen Vorgänge sind ins Übergeschichtliche umgebogen: Jesus zeigt sich in diesen Wundern als den Christus der Gemeinde. Gegenüber dieser Hauptsache ist Nebensache der Umstand, daß die einzelnen Erzählungen massivere Wunderzüge enthalten, als wir sie in den entsprechenden synoptischen Abschnitten finden. Man nimmt weithin an, daß der vierte Evangelist selbst das Wunderhafte gesteigert habe. Ich könnte mir allerdings denken, daß er gegenüber jüdischen Verhöhnungen des „Messias“ Jesus (vor allem in bezug auf die Auferstehung) in einem polemischen Trotz die Größe des Wunders besonders stark unterstrichen hat. In der Hauptsache aber scheint es sich mir um eine solche Steigerung durch den Evangelisten selbst deshalb nicht zu handeln, weil er ja dem Mirakulösen keinen Wert zuerkennt. Er, der auf ganz andere Dinge den Finger legt, muß solche Steigerungen schon in der Tradition, die ja nicht ohne weiteres unser synoptischer Stoff ist, vorgefunden haben.

Mit der gewonnenen Beurteilung der großen „Allmachtswunder“ in Kap. 4—II kehren wir zur Kana-Geschichte zurück. Gerade das, was diese von den übrigen Wundergeschichten des vierten Evangeliums trennt, das Fehlen der Heilandstätigkeit Jesu, erweist sich als eine Nebensache. Um eines tieferen Sinnes willen rückt die Kana-Geschichte mit in die Reihe der anderen Geschichten. Auf Grund dieser Zusammengehörigkeit müssen wir nach diesem tieferen Sinn fragen. Jesus verwandelt Wasser in Wein. Das Wasser ist das Sinnbild des jüdischen Ritus mit seinem Reinigungswesen. Der Wein ist das Evangelium mit seinem Feuergeist. Das Alte wird von dem Neuen abgelöst. Es mag hier der Gegensatz zwischen νόμος und χάρις, wie er I, 17 vorliegt, mit-

schwingen. Solche Polemik gegen das Judentum ist ja ein Hauptgeschäft im vierten Evangelium. Mit ihr vereint sich eine Polemik gegen den Täufer Johannes, bzw. die Täuferjünger. 1, 26. 33 ist von Johannes die Rede als dem mit Wasser Taufenden im Gegensatz zu Christus als dem mit dem Geist Taufenden. Das Reinigungswasser des Täufers wird in den Wein des Geistes verwandelt. Dadurch finden die Jünger Jesu, die ehemaligen Täuferjünger, den Glauben an Jesus. Das ist der Sinn davon, daß Jesus den Wein spendet. Man kann weiter gehen: Jesus ist der Wein, wie er sich 15, 1. 4 die *ἄμπελος* nennt, wie er die *ζωή* ist, die er spendet, und das *φῶς*, das er schenkt (vgl. die besprochenen Wundererzählungen), wie er die *ἀλήθεια* ist, die er bringt, wie er die Tür ist, durch die er selbst die Frommen führt (Kap. 10). Wir befinden uns hier im Bereich religiöser Identifikationen — Christus ist das, was er spendet. Parallelen zu dieser Vorstellung des Johannes, die man vielfach verkannt hat, bieten Paulus (vgl. I. Ko. 1, 30) und die Oden Salomos¹.

Man hat vielfach die allegorische Deutung auch auf Einzelheiten der Kana-Geschichte ausgedehnt und eine Fülle von geistreichen Anspielungen gefunden. Ob sie wirklich vorliegen? Wenn nicht, so hat der Evangelist doch vielleicht nichts dagegen, daß der Leser einen an sich allegorischen Text bis in die Einzelheiten hinein ausdeutet. Die ersten Leser der Kana-Geschichte haben in ihr vielleicht überall Allegorien gesehen. „Doch hüte man sich vor kleinlichen Ausdeutungen.“ Nur eine kleine „johanneische“ Beziehung möchte ich doch aufzeigen. Das nicht ganz durchsichtige *πόθεν ἐστίν* in v. 9 bezieht sich zunächst auf den Wein. Zugleich aber liegt hier eine christologische Formel vor. Das ergibt sich aus der immer wiederkehrenden Anwendung dieses *πόθεν* bei Johannes (7, 27 f.; 8, 14; 9, 29 f.; 19, 9; vgl. auch 4, 11). Der gläubige Leser weiß, woher solches Heilsgut, solcher Heilsbringer (religiöse Identifikation!) kommt, während es die Samariterin nicht weiß (4, 11), nämlich *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐκ τῶν ἄνω, ἐκ τῆς ἀληθείας*. —

In der Herausarbeitung eines tieferen Sinnes der Kana-Geschichte liegt noch kein Urteil über ihre Geschichtlichkeit. Allerdings ist

1) Vgl. Ode 17, 1: „Ich ward bekränzt durch meinen Gott, mein lebendiger Kranz ist er“; ähnlich 1, 1—3. Zu dem „unlogischen Bilderspiel“ in Jo. 10 vgl. Ode 17, 8. 10: „Ich öffnete Türen, die verschlossen waren . . ., weil ich die Pforte zu allem war.“

zweifelloß, daß bei einer so übergeschichtlichen Erzählung die Frage nach der Geschichtlichkeit des erzählten Vorganges nicht im Vordergrund zu stehen hat. Der vierte Evangelist hat wahrscheinlich das Kana-Wunder für geschichtlich gehalten. Ich sage nicht, daß er das „natürlich“ getan hat. Denn es ist nicht *a priori* von der Hand zu weisen, daß ein Allegorist seine Gedanken und Erlebnisse in Erzählungen einkleidet, die er selbst für ungeschichtlich hält, ohne diese ihm unwichtige Frage zu klären, sodaß seine Leser, soweit sie massiver denken, das Erzählte als wirklich geschehen hinnehmen. Auch kann ich mir denken, daß der antike Mensch mit seiner vielgepriesenen Unbefangenheit dem Geschichtlichen gegenüber nicht nur naiv alles für geschichtlich, sondern eben ganz naiv manches auch für ungeschichtlich gehalten hat.

Heute wird der Kana-Vorgang von manchen als *u n g e s c h i c h t l i c h*, von anderen als *t e i l w e i s e* oder in einem erst zu ermittelnden Sinne und wieder von anderen als *g a n z g e s c h i c h t l i c h* angesehen. Die in der Mitte stehende Betrachtungsweise hat, die rationalistische Methode des 18. Jahrhunderts fortsetzend, z. B. eine Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidentien (Farbe und Geschmack oder auch nur Wirkung des Wassers wie die des Weines) gemacht und diese dem Evangelisten untergeschoben. In dem neuesten „Leben Jesu“, das J. L e p s i u s 1917/18 herausgegeben hat, ist das Wunder so „gemildert“: „Als sich Jesus dazu bekannte, daß er ohne Wissen des Hauswirts den Gästen habe Wasser reichen lassen, war der Brautvater aus seiner Verlegenheit befreit. Alle Hochzeitsleute waren mit Jesus einverstanden, daß man ein gutes Gespräch auch bei einem Trunk frischen Wassers zu Ende führen kann.“ Eine Vertiefung in den johanneischen Charakter der Kana-Geschichte würde vor solchen Mißgriffen bewahren. Schwieriger ist die Auseinandersetzung mit denjenigen, die den Vorgang, so wie er erzählt ist, für geschichtlich halten. Da steht Meinung gegen Meinung. Doch ist zu fordern, daß diese konservativen theologischen Historiker v o r ihrem geschichtlichen Urteil literarischen Erwägungen wie den obigen sich offen halten. Meines Erachtens spricht die Eigenart des Kana-Stoffes für seine Ungeschichtlichkeit. Es handelt sich um eine stark volkstümliche Tradition, wie sie z. B. auch im Tanz der Salome (Mk. 6) und in den Dämonen der Schweineherde (Mk. 5) vorliegt. Man hat die Wurzel der Kana-Tradition darin sehen wollen, daß Jesus an einer Hochzeit teilnahm, welches Ereignis

dann zu begründen gewesen sei. Hierbei kommt aber die Hauptsache, das Weinwunder, zu kurz. Gangbarer ist der Weg, das Weinwunder aus einem Gleichnis Jesu abzuleiten. Greifbarer aber sind außer-biblische Parallelen. Philo schildert einmal den Logos als den Wein-spender in allegorischem Sinne¹. Daneben ist zu erinnern an griechische Sagen, die von Weinwundern erzählen, wie sie besonders Dionysos im Zusammenhang mit seiner Epiphanie getan hat. Es mag in der Tat, wie einen Christus-Orpheus (vgl. die Katakomben-malerei), so auch einen Christus-Dionysos² gegeben haben. Schwierig ist die Frage, wie solche Einflüsse vermittelt zu denken sind. Man wird die verschiedensten Möglichkeiten zu erwägen haben, die direkte Beeinflussung, den Weg über das hellenistische Judentum und den über die Mysterien. Vielleicht bilden bei der Bildung des Kana-Stoffes synoptische Jesusworte (vgl. Mk. 2, 19—22) den Einschlag in dem Gewebe der synkretistischen Vorstellungen. Oder es liegen, wie auch sonst in der Religionsgeschichte (vgl. z. B. die Bedeutung des Kreuzes im Christentum), zwei zunächst voneinander getrennte Wurzeln vor, aus denen der Stoff erwachsen ist.

Johannes hat die so oder so entstandene Überlieferung gedeutet, und daneben, wie schon oben gesagt ist, dem Zweck seiner Deutung entsprechend manches abgestoßen, anderes hinzugefügt. Die Eigenart des vierten Evangelisten finden wir sicherlich am unmittelbarsten in den Christusreden. Doch kann man sie mittelbar auch aus einer so stofflichen Wundergeschichte, wie es die Kana-Erzählung ist, heraussehen sehen.

1) Vgl. Walter Bauer, Das Johannesevangelium, 1912 (in Lietzmanns Handbuch zum NT). 2) Etwas Ähnliches finden wir in der Verehrung des Osiris, der der Nil, das Lebenswasser, ist (das Schöpfen des Nilwassers bedeutet das Finden des Gottes) und zugleich in hellenistischer Zeit mit Dionysos verglichen worden ist. Karl Holl (Der Ursprung des Epiphaniensfestes, SBA 1917, S. 402 ff.) hat gezeigt, daß diese Zusammenhänge (vgl. Plutarch περί 'Ισιδος καὶ 'Οσίριδος) für den Ursprung des Epiphaniensfestes von Bedeutung sind. Nach einer Nachricht des Epiphanius (haer. 51, 30, 3; ed. Holl II, S. 301, 14 ff.) bestand im heidnischen Ägypten der Brauch, am 6. Januar Nilwasser zu schöpfen, das dem Volksglauben gemäß sich in Wein verwandeln sollte. Das mag die Erzählung vom Wunder zu Kana, die als erste „Offenbarung der Herrlichkeit“ Jesu eine der Lektionen der Epiphaniasszeit geworden ist, als Evangelium eben dieser Zeit in Ägypten besonders beliebt gemacht haben.

Das Quellenproblem der Apostelgeschichte.

Von

Roland Schütz.

I.

Wenn ich hier, auf A. v. Harnacks Untersuchungen fußend, einen Beitrag zur Lösung des Quellenproblems der Apostelgeschichte zu geben versuche, so ist eine Vorbemerkung über den Begriff der „Quelle“ nötig. Ich verstehe unter „Quelle“ in einem literarischen Dokument nicht nur die total oder partiell aufgenommene U r k u n d e , die gegebenenfalls (wörtlich oder frei) übersetzt ist, sondern auch die in ihm nachzuweisende mündliche oder schriftliche K u n d e , die von anderwärts her, „fließt“. Solche Abhängigkeit von einer mündlichen Kunde ist in den meisten Fällen, in denen es sich um geschichtliche Berichte handelt, vorauszusetzen, aber oft nicht n a c h w e i s b a r . Der Nachweis ist um so schwerer, je mehr Literat der Verfasser oder Redaktor ist; um so leichter, je weiter der Prozeß einer stereotypen Formulierung in der lebenden Tradition bereits fortgeschritten war.

Die bisher an die Quellenkritik der Apostelgeschichte gewendete Arbeit von K ö n i g s m a n n (1798) bis zu H a r n a c k , W e l l h a u s e n , N o r d e n und K n o p f trägt den Charakter der wissenschaftlichen Kontinuität und drängt zu gesicherten Ergebnissen sowohl gegenüber gedankenloser und blinder Kritiklosigkeit als auch gegenüber extremer Hyperkritik. Den Herabsetzungen des *Autor ad Theophilum* wenigstens hat H a r n a c k mit erdrückendem Beweismaterial (ergänzt durch den Engländer M o u l t o n) die Spitze abgebrochen. Seine unermüdlichen Arbeiten haben „durch den pünktlichen Aufweis von Tatsachen und einander stützenden

Beobachtungen“ das wertvolle Resultat erzielt: in der Apostelgeschichte ist eine durchgängige Einheit in lexikalischer, stilistischer und sachlicher Hinsicht zu erkennen; die Abfassung, bzw. Redaktion, stammt aus einer Hand. Seit diesem Nachweis darf niemand, der die Beweise ehrlich verfolgt, durch Zerlegung der Apostelgeschichte in Quellen den Verfasser, mag er Lukas oder anders geheißen haben, zu einem unfähigen Kompilator stempeln. Daß aber trotz dieser Einheitlichkeit die Apostelgeschichte ein Quellenproblem bietet und daß die Quellen, die in ihr zum Zusammenfluß gebracht worden sind, von der Forschung geschieden werden müssen, — das hat Harnack nach anfänglicher Zurückhaltung und größtmöglicher Entlastung des „Lukas“ immer klarer erkannt und ausgesprochen. Es steht für die unbefangene Forschung fest, daß der Verfasser nach Quellen erzählt hat, und zwar mit einer gewissen schriftstellerischen Nachlässigkeit, die uns instandsetzt, Unebenheiten und Verworrenheiten des Berichts aus dem Verhältnis des Autors zu seinen Quellen zu erklären.

Auf der andern Seite trifft Harnack mit Wendt, Zeller und Lekebusch in dem begründeten Urteil zusammen, daß der *Autor ad Theophilum* seine Quellen in seiner ihm eigenen Art wiedergab und so in das Ganze einzutauchen wußte, daß es eine Einheit wurde. Die sprachlich-stilistische Formgebung ist jedesmal der Sache, der örtlichen und zeitlichen Färbung adäquat. Der Stil geht z. B. vom LXX-Griechisch allmählich in einen mehr klassischen über, entsprechend dem Stoff: von Jerusalem in die griechische Welt hinaus. Die Wahl des hebräischen Namens Ἰεροσαλῆμ und des griechischen Ἱεροσόλυμα paßt jeweils dazu.

Diese Antinomie — der Verfasser einerseits ein unselbständiger, andererseits ein selbständiger Berichterstatter — hat in weiten Forscherkreisen immer wieder das Gefühl der Unbefriedigung über die quellenkritischen Lösungsversuche geweckt, bis zur runden Ablehnung jeder Quellenscheidung von seiten Jülichers und Wredes. Das läßt sich sachlich sehr wohl begreifen. Abgesehen nämlich von der bedauerlichen Tatsache, daß die Maßstäbe für die Quellensonderung vielfach der objektiven Beweisgründe ermangelten und den Widerspruch herausfordern mußten, ist es natürlich mißlich, wenn, wie es geschehen ist, erst Übersetzungsfehler aus einer aramäischen Vorlage konstatiert werden (so 2, 47 und 3, 14), und dann doch die Möglichkeit zugestanden werden muß, daß die „Versehen“

Zufallsprodukte sind; nicht minder mißlich, wenn sachliche und sprachliche Differenzen gefunden und dann doch als im verschiedenen Inhalt begründet nachgewiesen werden. Und wer auf Grund von Widersprüchen und auf Grund eines beobachteten Mangels an Konsequenz verschiedene Quellen ausschält (B. Weiß), muß auf den zweifachen Einwand gefaßt sein, daß er im Autor einen starren Typus statt einer Persönlichkeit von Fleisch und Bein sieht, und daß die Unstimmigkeiten auch eine Folge von Korrekturen und Interpolationen sein können. Harnack hat den Weg sprachlicher Untersuchung grundsätzlich zu verlassen sich genötigt gesehen und an einem anderen Punkte eingesetzt, „bei den Schauplätzen und bei den Personen, von denen erzählt ist.“

Harnacks neuer Ansatz ergab in der Hauptsache zwei Quellschichten: 1. eine jerusalemisch-cäsarensische Tradition über die ersten 12 Jahre der Geschichte der jerusalemischen Gemeinde, mit Petrus und Philippus als Mittelpunkt, — fast alles in doppelter Darstellung, einer besseren A und einer mangelhaften B. Hier bezichtigt Harnack den „Lukas“ einer unglaublich schlimmen Quellenverarbeitung; er habe nicht bemerkt, daß er es mit Dubletten zu tun hatte: 3, 1—5, 16; 8, 5—40; 9, 29—18; 12, 1—24 = A; 2; 5, 17—42 = B. — 2. Die antiochenische Tradition über die Mission bei den Griechen, mit Antiochia als Mittelpunkt: 6, 1—8, 4; 11, 19—15, 35 (ausgenommen 12, 1—24). Hier lag wahrscheinlich eine schriftliche Quelle vor.

Nach allem Anschein waren diejenigen Berichte, die einen pneumatischen und wunderhaften Charakter tragen, dem Autor „kongenial“; sie kehren in den Wirberichten wieder. Abgesehen von der 22, 3 ff. und 26, 10 ff. wiederholten Bekehrungsgeschichte des Paulus und dem Bericht über sein Wirken in Ephesus (19, 1 ff.), liegen nach Harnack der zweiten Hälfte des Werks „nur schlichte Berichte“ zugrunde, die sich durch nüchterne, knappe Darstellung deutlich von den breiten „pneumatischen“ Stücken abheben. —

Dieser Befund ist ergänzungsbedürftig. Denn es läßt sich beweisen, daß die beiden Hauptzuflüsse bestimmte sprachliche und sachliche Kennzeichen tragen, die allen sehr geschickten Assimilationen zum Trotz sich erhalten haben und uns ihre Analyse ermöglichen. Sie treffen mit den Unterscheidungen nach Personen und Schauplätzen zum großen Teil zusammen:

1. Die „jerusalemischen“ Abschnitte — man nennt die Quellenschicht besser weitergreifend und vorsichtiger die *j u d a i s t i s c h e* — kennen die Bezeichnung „Jünger“ für „Christen“ nicht, lassen dagegen den Aposteltitel der 11, bzw. 12 Führer stark hervortreten. — Die „antiochenischen“ Stücke — ich ziehe auch hier eine minder enge Bezeichnung vor und spreche deshalb von einer *hellenistischen* Quellenschicht — kennen die Bezeichnung *μαθηταί* als ursprünglichen und „Χριστιανοί“ als abgeleiteten Christenamen und vermeiden den Begriff *ἀπόστολος* oder kennen ihn überhaupt nicht.

2. In den *judaistischen* Quellenstücken hat die Hauptstadt der Juden den *hebräischen* Namen *Ἱεροσολήμ* (daher *spiritus lenis!*), die *hellenistischen* dagegen bieten die *gräzisierte* Form *Ἱεροσόλυμα*.

3. Während in dem *judaistischen* Bericht in iredenischer Weise die geradlinige Entstehung und Verbreitung der christlichen Kirche aus dem Schoß des Judentums vertreten wird, und zwar so, daß die jerusalemische Gemeinde als Keimzelle gilt, ist dem *hellenistischen* Berichte eine breite Basis in Galiläa, Samarien, Syrien als christlich-hellenistisch bekannt, und der Kampf mit den *Judenchristen* tritt sehr stark hervor.

Die *judaistische* Quellenschicht bezeichne ich mit A (*αποστολος*); die *hellenistische* mit M (*μαθητης*). Beide mögen aus mehreren, sei es mündlichen, sei es schriftlichen, Quellen zusammengesetzt sein. — Zu A gehören Kap. 1—5 und 15, 1—33. Von Kap. 6 ab ringt M mit A um den Vorrang, bis M in Kap. 9 den Sieg davonträgt. Dann tritt A nur noch an vereinzelter Stellen hervor.

II.

1. Der Inhalt der ersten fünf Kapitel betrifft die Apostel, besonders Petrus und Johannes, als Führer der jerusalemischen Gemeinde. Der Aposteltitel begegnet zwölfmal: 1, 2. 26; 2, 37. 42. 43; 4, 33. 35. 36. 37; 5, 18. 29. 40.

Nach Kap. 15 entscheiden die „Apostel und Presbyter“, besonders Petrus und Jakobus, in Jerusalem die Frage der Heidenmission im judenchristlichen Sinne. Die Quellenschicht umfaßt hier deutlich v. 1—33. Denn v. 35 (34 scheint Glosse zu sein) setzt der 14, 28 verlassene, nach M erzählte Bericht mit dem Stichwort *διέτριβον* wieder ein. Doch 16, 4 taucht A noch einmal auf, wo „die Beschlüsse

der Apostel und Presbyter in Jerusalem“ wieder erwähnt sind. Der Aposteltitel begegnet fünfmal: 15, 2. 6. 22. 23; 16, 4.

Dagegen ist die Bezeichnung $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$ für den Jesuanhänger in diesen Abschnitten (Kap. 1—5; 15, 1—33; 16, 4) nicht angewandt, obwohl sich oft Gelegenheit dazu bot. Eine Ausnahme (15, 10) bestätigt die Regel¹. Als Ersatz für den vermiedenen Namen $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\alpha}\iota$ finden wir Bezeichnungen wie $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ (1, 15. 16; 2, 37, auch Bezeichnung für die Juden: 2, 29; 7, 2), $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ (2, 1; 5, 12), $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ (2, 44; 4, 32; vgl. 5, 14: $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$), $\omicron\iota\ \iota\delta\iota\omicron\iota$ (4, 23), $\omicron\iota\ \alpha\grave{\nu}\delta\rho\epsilon\varsigma$ (5, 25) usw.

Mit Kap. 6 beginnt die Quellenschicht M. Massenhaft treten die Jünger als $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\alpha}\iota$ auf: 6, 1. 2. 7; 9, 1. 10. 19. 20. 26. 36 ($\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\iota\alpha$). 38; 11, 26. 29; 13, 52; 14, 20. 21 ($\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$). 22. 28; 16, 1; 18, 23. 27; 19, 1. 9. 30; 20, 1. 7. 30; 21, 4. 16. 16. Entsprechend treten die $\alpha\pi\acute{o}\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\iota$ je weiter um so deutlicher zurück: 6, 6; 8, 1. 14. 18; 9, 27; 11, 1; 14, 4. 14. Zuletzt fehlen sie ganz. Man sieht, daß die A-Quelle in die M-Schicht hineingeschoben ist.

2. Diese Quellenscheidung wird bestätigt durch den verschiedenen Gebrauch des Namens Jerusalem, der nicht zufällig ist. In Kap. 1—5 ist bis auf die charakteristische Ausnahme im Prolog (1, 4) die hebräische Form Ἱερουσαλὴμ Kennzeichen der A-Quelle: 1, 8. 12. 12. 19; 2, 5. 14 (43); 4, 5. 16; 5, 16. 28. In Kap. 6 ist diese Form noch einmal angewandt (6, 7), genau so wie der Aposteltitel 6, 6 noch auftritt. Im folgenden wendet dann der Berichterstatter die gräzisierte Form Ἱεροσόλυμα regelmäßig an. Nur hat der Verfasser seinem feinen Stilgefühl nachgehend in aramäischer Umgebung Ἱερουσαλὴμ beibehalten, z. B. in aramäischen Reden, Briefen usw. Den Beweis dafür hoffe ich in meinem Aufsatz „ Ἱερουσαλὴμ und Ἱεροσόλυμα im N. T.“² geliefert zu haben.

3. Kapitel 1—5 und 15, 1—33 erfreuen sich einer irenischen Darstellung, die der Quellenschicht A im Vergleich mit M eigentümlich ist. Indem die Genesis der christlichen Kirche geradlinig aus dem Schoß des Judentums hergeleitet wird, wahren die Leiter der jerusalemischen Gemeinde den Zusammenhang mit dem Tempel und den heiligen Schriften der Juden. Wo sich ein sachlicher Gegensatz auftut, da wird er alsbald wieder ausgeglichen, damit das friedliche Einvernehmen nicht gestört wird. Im einzelnen sei auf folgendes hingewiesen.

Die Apokatastasis Israels wird von den Judenchristen erhofft (1, 6). Die Gemeindeglieder sind unter sich und mit den Juden

1) 1, 15 liest D. $\mu\alpha\theta\eta\tau\omega\nu$ statt $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omega\nu$. 2) ZntW 1910, S. 169—187.

friedlich beisammen (1, 14; 2, 1. 44 ff.; 4. 32 ff.; 3, 11; 5, 12 ff.). Die Gemeinde wächst zuerst in Jerusalem, und diese jerusalemische Gemeinde wird als die Urzelle des Christentums dargestellt: die Elf 1, 13; der Zwölfte 1, 26; die Brüder Jesu und die Frauen 1, 14; 120 Seelen 1, 15; 3000 Seelen 2, 41; 5000 Seelen 4, 4; eine große Menge 5, 14. Von Jerusalem aus breiten die Apostel das Christentum aus über Judäa und Samaria bis in alle Welt (1, 8). Die Apostel halten sich zu gottesdienstlichen und anderen Zwecken im Tempel auf (2, 46; 3, 1 ff. 11; 5, 12. 20 ff. 42) und werden wegen ihrer Wunderthaten vom Volk bewundert (2, 43; 5, 12. 15 f.). Die Volksführer in Jerusalem leiten gegen sie zwar Untersuchungen ein, gehen aber niemals entscheidend gegen sie vor (4, 1 ff.; 5, 17 ff.). Für die Heidenmission, die 15, 21 als mosaisch gerechtfertigt wird, gilt die Beobachtung des jüdischen Gesetzes als natürlich (15, 28 f.; 16, 4).

Um so greller beleuchtet M mit der Einführung des hellenistischen Elements den Kampf und das Martyrium der Christen: Murren der hellenistischen gegen die judaistischen Christen (6, 1 ff.); Steinigung des Stephanus (Kap. 7); blutige Verfolgung der Christen (8, 1 ff.; 9, 1 ff.); Beschluß der Juden, Saulus als Jesusjünger zu töten; des Paulus Flucht von Damaskus über Jerusalem und Caesarea nach Tarsus (9, 23 ff.); Christenverfolgung unter Herodes Agrippa I.; Jakobus hingerichtet, Petrus gefangen gesetzt (12, 1 ff.); Paulus und Barnabas auf ihren Missionsfahrten von Juden verfolgt (13, 45. 50); die Verfolgung wird fortgesetzt, Paulus gesteinigt (14, 1—19); Verfolgung seitens der Heiden (Kap. 16 und 19); jüdische Hetzereien gegen die Missionare (17, 5 ff. 13 ff.; 18, 6); Paulus wegen Verrats am jüdischen Gesetz angeklagt (18, 12 f.); jüdischer Anschlag gegen ihn, sein Prozeß und die Verschwörung der Juden gegen ihn (20, 3; 21, 27 ff.); Paulus geht in der Gewißheit des Todes nach Jerusalem (20, 22 ff.; 21, 13).

Daß nach M nicht in Jerusalem die Keimzelle des Christentums zu suchen ist, sondern daß eine den evangelischen Berichten entsprechende viel breitere Basis im Norden vorausgesetzt wird, geht aus 9, 1 ff. und den Parallelberichten hervor: bis Damaskus hin spürt Saulus den Christen nach; in Damaskus gab es vor seinem dortigen Aufenthalt „Jünger“ Jesu (9, 10. 19. 25). Alles spricht dafür, daß M vom Verfasser, bzw. Redaktor, stark gekürzt aufgenommen ist¹.

1) Vgl. Harnack, Die Apostelgeschichte, 1908, S. 154; Wellhausen, Noten zur Apostelgeschichte 7 ff.

III.

Über den Wertunterschied der Schichten A und M hat schon Harnack das Nötige gesagt. Der Stoff der ersten Kapitel hat sich zum Teil wider besseres Wissen des Autors auf Grund von Traditionen aus Jerusalem mit Legenden und Mythen angefüllt, von der leiblichen Himmelfahrt des Herrn bis zur Geschichte von Ananias und Sapphira. Harnack spricht von schlechter Chronologie und hält nicht nur den einen Zufluß für „wertlos“, sondern beklagt überhaupt, daß Lukas, den er in dieser Hinsicht einer unglaublich schlimmen und unlogischen Zusammenarbeit bezichtigt, „für die erste Hälfte seines Werkes nicht bessere Quellen zur Verfügung gehabt hat“. Es sei bedauerlich, daß „sein Plan sehr vieles ausschloß, was wir gern wissen möchten, und daß er nichts lieber erzählt hat als die Wunder der *Christian Science*¹.“ Wenn das nach M Berichtete, im wesentlichen von diesen legendenhaften und pneumatischen Elementen frei, durchaus nüchternen Charakter trägt und sich auf Tatsachen beschränkt, so dürfte klar sein, daß die M-Stücke auf fester Grundlage ruhen und die relativ bessere Geschichtlichkeit für sich haben. Harnack mißt der antiochenischen Quelle jedenfalls „einen hohen geschichtlichen Wert“ bei.

Wer sich unbefangenen Blicks und frei vom Altgewohnten Rechen-schaft darüber ablegt, daß A und M aus zwei entgegengesetzten Welten kommen, wird sich entschließen müssen, die allgemein gehegte Pietät gegen A aufzugeben und der hellenistischen Auffassung nach M eine gerechtere Würdigung zuteil werden zu lassen, als es infolge des Vorherrschens von A möglich war. Dazu gehört in erster Linie die Erkenntnis, daß Judäa nicht der eigentliche Mutterboden der jungen Religion war, daß Jerusalem nicht zentrale, sondern nur koloniale Bedeutung für das Christentum der sog. apostolischen Zeit hatte. Die neue Religion verdankte ihre unentwegte Verbreitung gerade dem Umstande, daß sie in und um Galiläa längst schon festen Fuß gefaßt hatte, ehe die jerusalemischen Apostel ihre Hände auf das junge Haupt legten, um es mit dem Charisma ihres Geistes zu salben. — Auch für eine Reihe von Fragen, die außerhalb des Rahmens der Apostelgeschichte liegen, weil sie auf eine ältere Zeit sich beziehen (Bethlehem oder Nazareth? Jerusalemische oder galiläische Oster-Erscheinungen? usw.), ist dies Resultat nicht unwichtig. Doch ist hier nicht der Raum, dem nachzugehen.

1) Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, 1911, S. 22.

Die beiden ersten Besuche des Paulus in Jerusalem.

Von

R. Liechtenhan.

Daß der Widerspruch zwischen der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen von der kritischen Forschung überschätzt worden ist, haben A. von Harnacks Arbeiten über die Akten¹ gezeigt. Sie beschäftigen sich in dieser Hinsicht vorwiegend mit den Differenzen in der Darstellung des Apostelkonzils und des letzten Aufenthalts in Jerusalem. Was sonst nachbleibt, sind nach Harnacks Urteil ein paar Kleinigkeiten². Für zwei übrigbleibende — wie mir scheint doch nicht ganz unwesentliche — Punkte, die Harnack mehr nur gelegentlich gestreift hat, die beiden ersten Besuche des bekehrten Paulus in Jerusalem, soll jener Nachweis hier versucht werden³.

I.

Von dem ersten Besuch erzählen AG. 9, 26—30; 22, 17—21 und Ga. 1, 18—24. Von der Forschung wird meist der Bericht der AG. für unhistorisch gehalten — so um nur einige neuere

1) Lukas, der Arzt, 1906; Die Apostelgeschichte, Untersuchungen, 1908; Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, 1911, als Heft 1, 3 und 4 der Beiträge zur Einleitung in das NT. 2) Die Apostelgeschichte 17. 3) Meine Untersuchung ist unabhängig von Ramsay entstanden; erst nach der Niederschrift lernte ich dessen Buch „St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen“ kennen. Es war mir nur in der Übersetzung von H. Groschke, Gütersloh 1898, zugänglich.

Forscher zu nennen — von Clemen¹, Joh. Weiß², Wendt³, Preuschen⁴, während Knopf⁵ etwas vorsichtiger urteilt.

Zunächst sei kurz der Tatbestand der Überlieferung festgestellt. Ga. 1, 18—24: Nach drei Jahren (der Text sagt nicht sicher, ob diese Frist von der Bekehrung oder von der Rückkehr aus Arabien nach Damaskus gerechnet ist) kommt Paulus nach Jerusalem. Sein Zweck ist: ἱστορεῖσαι Κηφῶν. Dieser Verkehr dauert 15 Tage. Außer Petrus sieht Paulus keinen Apostel, nur Jakobus, den Bruder des Herrn. Den Gemeinden in Judäa bleibt er persönlich unbekannt; sie vernehmen nur indirekt von seiner Missionstätigkeit. Von Jerusalem weg wendet sich Paulus nach Syrien und Cilicien. — AG. 9, 23—30: Nachdem Paulus unbestimmte Zeit in Damaskus Judenmission getrieben, muß er dort fliehen und kommt nach Jerusalem. Sein Versuch, sich an die „Jünger“ heranzumachen, scheitert zunächst an deren Mißtrauen. Erst die Vermittlung des Barnabas und die Erzählung — es ist nicht klar, ob die des Barnabas oder des Paulus selbst — von seiner Bekehrung und Missionstätigkeit in Damaskus überwindet die Scheu, worauf dem Verkehr (mit den Aposteln oder den Jüngern?) und dem Bekenntnis des Paulus keine Schranken mehr gezogen sind. Er missioniert unter den Hellenisten; als diese ihm nach dem Leben stellen, bringen ihn „die Brüder“ nach Caesarea und senden ihn nach Tarsus. — AG. 22, 17—21: Bei der Rückkehr des bekehrten Paulus nach Jerusalem (keine Zeitangabe) wird er bei einer Ekstase im Tempel von dem ihm erscheinenden Herrn angewiesen, unverzüglich Jerusalem zu verlassen, da sie daselbst sein Zeugnis nicht annehmen würden. Auf seine Einrede, daß er doch gerade als der einstige Verfolger die geeignete Person für die Judenmission sei, empfängt er vom Herrn die Antwort: πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἀποστελῶ σε.

Bevor wir in die Vergleichung dieser Berichte eintreten, müssen wir konstatieren, was in Ga. 1 nicht behauptet wird: 1. Ga. 1, 15 f. sagt nicht, daß dem Paulus mit der Erscheinung des Auferstandenen und der Bekehrung gleichzeitig schon der Befehl zur Heidenmission erteilt worden sei, sondern daß damals schon die göttliche Absicht, ihn zum Heidenapostel zu machen, bestanden habe und

1) C. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken I, 212. 2) Joh. Weiß, Das Urchristentum 146. 3) In Meyers Kommentar⁸ z. St. 4) In Lietzmans Handbuch zum NT IV, 1, 61. 5) In Schriften des NT I, 2, 41.

Motiv jener entscheidenden Offenbarung gewesen sei. Es ist willkürlich, den Finalsatz *ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν* über das *ἀποκαλύψαι* hinweg mit *καλέσας* zu verbinden, das bloß die Berufung zum Glauben, nicht die zum Apostolat bedeutet. — 2. Ga. 1, 17 sagt nicht, daß von Anfang an nur ein 14 tägiger Besuch in Jerusalem beabsichtigt war. Nicht einmal das ist gesagt, daß der ganze Aufenthalt in Jerusalem, sondern bloß, daß das Zusammensein mit Kephas 15 Tage gedauert habe. — 3. Ga. 1, 18 sagt nicht, daß Paulus damals keinen anderen Christen, sondern bloß, daß er keinen anderen Apostel außer Jakobus kennen gelernt habe und daß er den jüdischen Gemeinden als Korporationen von Angesicht unbekannt geblieben sei. — 4. Paulus sagt Ga. 1 nicht, daß sein fast völliges Inkognito gegenüber dem Großteil der Gemeinde von Anfang an seine Absicht gewesen sei. — 5. Ga. 1, 21 sagt nicht, daß die Abreise von Jerusalem in keiner Weise von den Uraposteln veranlaßt gewesen sei.

Damit sind aber auch folgende Punkte des Berichtes in AG. 9, 26—30 in den Bereich der Möglichkeit gerückt: 1. Die Vermittlung des Barnabas, der damals noch nicht zu den Aposteln, sondern zu den „Propheten und Lehrern“ gehörte und erst später in Antiochien zum Apostel berufen wurde (AG. 13, 1—3). Vielleicht war Barnabas mit Paulus von früher her bekannt, etwa als Genosse jener hellenistischen Synagoge, in der Paulus mit Stephanus zusammengestoßen war. Im Galaterbrief diese Vermittlung zu erwähnen, hatte Paulus keinen Anlaß. — 2. Eine anfängliche Zurückhaltung auch des Petrus, die eine Vermittlung durch Barnabas erforderte und durch genaueren Bericht des Paulus über seine Tätigkeit in Damaskus und Arabien überwunden wurde. — 3. Eine Inangriffnahme der Hellenistenmission durch Paulus in Jerusalem; denn diese war durchaus möglich, ohne daß Paulus der Christengemeinde persönlich bekannt wurde, ja sogar ohne daß sie damals schon von diesem Missionsversuch erfuhr. Als Stätte desselben haben wir uns am ehesten jene Synagoge der Libertiner und Kyrenäer zu denken, die einst von den Disputationen des Gamalielschülers Saul mit Stephanus erfüllt gewesen war, und wo sich nun der einstige Sieger als Überwundener bekannte. Die Angabe des Paulus, daß die Bekanntschaft mit Petrus der Zweck seines Besuches gewesen sei, darf nicht so verstanden werden, als müsse jede andere Absicht ausgeschlossen bleiben; der Akzent in Ga. 1, 18 liegt darauf, daß Paulus drei Jahre

verstreichen ließ, bis er mit Petrus zusammentraf; man darf sinn- gemäß übersetzen: „dann erst, nach drei Jahren, kam ich nach Jerusalem, den Petrus kennen zu lernen.“ Sogar Ga. 1, 23 kann sich schon auf die Hellenistenmission des Paulus in Jerusalem, nicht erst auf die Heidenmission in Syrien und Cilicien beziehen; am besten wird diese Stelle auf beides bezogen. Endlich sei darauf hingewiesen, daß nicht nur die rhetorisierende Stelle AG. 26, 20, sondern auch Paulus selbst (Rö. 15, 19) Jerusalem als Anfangs- und Ausgangspunkt seiner Mission nennt ¹. — 4. Weiter wird denkbar, daß ein längeres Verbleiben des Paulus und seine Hellenistenmission den Uraposteln ungelegen kam und für den Bestand der Christen- gemeinde nach den Erfahrungen mit der Wirksamkeit des Stephanus gefährlich erschien, weshalb sie die Übersiedlung des Paulus nach Tarsus veranlaßten oder wenigstens begünstigten. Es heißt von Paulus eine übergroße Skrupulosität verlangen, wenn man be- hauptet, er hätte diesen Anteil der „Säulen“ an seinen Entschlüssen in Ga. erwähnen müssen. Es ist AG. 9, 30 nicht einmal sicher gesagt, daß die A p o s t e l seine Abreise wünschten; „die Brüder“ können auch andere Christen sein, etwa ein Kreis um Barnabas, der sich aus Hellenisten gebildet hatte und besonders gefährdet war. — 5. ist nicht ausgeschlossen, daß Paulus zunächst nach Tarsus ge- gangen ist. Wenn Ga. 1, 21 als Ziel der damaligen Reise Syrien und Cilicien nennt, so kann nur Pedanterie daraus lesen, Paulus müsse zuerst nach Antiochien gegangen sein. Wenn jemand heute zuerst einige Zeit in Metz und nachher in Straßburg gewohnt hat, spricht er doch von einem Aufenthalt in Elsaß-Lothringen, trotzdem er zuerst in Lothringen war. Syrien und Cilicien ist ein fester Begriff ².

Das ist eine ganze Reihe positiver Punkte, in denen die Darstellung des Lukas von Paulus selbst nicht korrigiert wird. Berichtet aber die Apostelgeschichte nicht noch anderes, das so unhaltbar ist, daß ihrer ganzen Darstellung, auch soweit sie mit Ga. 1 vereinbar ist, Mißtrauen entgegengebracht werden muß? — Unhaltbar ist in AG. 9, 26—30 folgendes: Lukas setzt voraus, daß der Besuch des Paulus in Jerusalem bald, nicht erst drei Jahre nach der Bekehrung stattgefunden habe und daß die Christen erst jetzt von seiner Be- kehrung und seiner Tätigkeit in Damaskus vernahmen. — 2. Wenn auch aus Ga. 1, 18f. nicht herausgelesen werden kann, daß Paulus

1) B. Weiß, TU 9, H. 3/4, 140 zu der Stelle. 2) Vgl. Harnack, Apostelgeschichte 80,

von Anfang an beabsichtigte, seinen Verkehr auf Petrus und Jakobus zu beschränken, so ist doch ein von ihm unternommener Versuch, sofort mit der ganzen Gemeinde in Verkehr zu treten, aus inneren Gründen unwahrscheinlich und durch Ga. 1 ausgeschlossen. — 3. Ebenso unglaublich ist das freie Aus- und Eingehen bei den Jüngern in Jerusalem und das Bekennen seines Glaubens vor ihnen.

Das alles sind aber Widersprüche, die in den Rahmen der Ungenauigkeiten und Ausschmückungen gehören, die einem persönlichen Bekannten des Apostels zugetraut werden können, ohne daß eine besondere Tendenz wie Betonung der Abhängigkeit des Paulus von den Uraposteln gewittert werden muß. Daß Lukas von der Dauer des Aufenthalts in Arabien und Damaskus nicht unterrichtet war, kann nicht auffallen, und aus dieser Unwissenheit folgt seine Meinung, daß die Apostel damals von der Bekehrung des Paulus erst unterrichtet werden mußten. Wenn ferner Lukas von einer Evangelisation unter den Hellenisten wußte, so konnte er sich nicht anders denken, als daß Paulus dabei mit der ganzen Gemeinde in Verbindung stand und das, was er den Hellenisten verkündete, auch vor den Christen bekannte. Wenn der Annäherungsversuch und damit auch der Widerstand der Gemeinde dagegen ungeschichtlich ist, so kann doch eine gewisse Scheu vor dem einstigen Verfolger bei Petrus vorhanden gewesen und dem Lukas berichtet worden sein; diese Scheu hat dann Lukas auf die ganze Gemeinde übertragen. Daß ein detaillierter Bericht des Paulus von seinen Erlebnissen jene Scheu überwand, ist an sich glaubhaft; Lukas machte daraus einen Bericht über die Tatsache, als ob diese dem Petrus noch unbekannt gewesen wäre. So sind alle die Angaben, die bei der Vergleichung mit Ga. 1 dahinfallen, harmlose Erweiterungen, die wohl das Bild jenes Besuches nicht unwesentlich verschieben, aber gegen die Zuverlässigkeit der positiven Angaben des Abschnitts (Vermittlung des Barnabas, Hellenistenmission in Jerusalem, Abreise wegen Verfolgungsgefahr auf Wunsch der Brüder) nichts beweisen. Vielmehr ergibt sich nach Abstrich jener Irrtümer ein durchaus plausibler Verlauf des Besuches.

Härter ist der Anstoß an der Erzählung von der Ekstase im Tempel von Jerusalem, wo der erscheinende Herr den Apostel trotz dessen Sträuben von der Judenmission zur Verkündigung des Evangeliums in weiter Ferne der Heidenwelt sich hinwenden heißt

(AG. 22, 17—21) ¹. K n o p f ² meint, die Vision passe nicht in die Tage jenes scheuen Besuches bei Petrus, drei Jahre nach der Bekehrung, wo Paulus es nicht hätte wagen dürfen, sich im Tempel blicken zu lassen. P r e u s c h e n ³ sagt kurzweg, der Bericht lasse sich nicht mit AG. 9, 29 vereinigen und stimme nicht zu Ga. 1, 17 ff., wonach dem Aufenthalt in Jerusalem keine so entscheidende Bedeutung zukam; es solle mit dieser Vision eine Parallele zur Berufung der Urapostel geschaffen werden. Dazu ist nur zu fragen, warum Lukas diese Tendenz der Angleichung des Paulus an die Urapostel erst hier spielen läßt und nicht da, wo er selbst die Bekehrung des Apostels und seinen Besuch in Jerusalem erzählt. Doch gehen wir an die Vergleichung der Berichte.

Daß Ga. 1, 16 nicht zwingt, Bekehrung und Berufung zur Heidenmission zusammenfallen zu lassen, wurde schon oben ausgeführt. Es genügte der Beweisführung des Galaterbriefes vollkommen, den göttlichen Ursprung des Heidenapostolates festzustellen, die näheren Umstände taten nichts zur Sache; darum darf man nicht sagen, Paulus müßte hier von dieser Vision reden. Der Galaterbrief ist keine Selbstbiographie des Apostels, wo er berichtet, welche Tage für ihn entscheidend gewesen sind, sondern ein Nachweis seiner Selbständigkeit gegenüber den Uraposteln. Vollends heute wissen zu wollen, was Paulus damals wagen durfte (vielleicht „durfte“ er es nicht, wagte es aber doch), ist unstatthaft. Man darf auch nicht verlangen, Paulus müßte jene Berufung doch sonst irgendwo in seinen Briefen erwähnen. Kennen wir doch aus II. Ko. 12, 1 ff. seine Zurückhaltung im Reden von diesen Dingen. — Aus den Briefen läßt sich nichts gegen AG. 22, 17—21 beweisen.

Aber die Apostelgeschichte selbst weist da, wo sie von der Berufung zur Heidenmission redet, Widersprüche auf:

AG. 26, 16—18 legt den Missionsbefehl dem Auferstandenen bei der Vision von Damaskus in den Mund; nach AG. 9, 15 eröffnet der Herr dem Ananias, als er ihn zur Taufe Sauls sendet, daß dieser ein auserwähltes Werkzeug sei, seinen Namen vor Völker und Könige und die Kinder Israel zu tragen; nach AG. 22, 15 sagt Ananias

1) Für die Geschichtlichkeit treten ein W e n d t im Meyerschen Kommentar⁷ 474 (auch die 8. Aufl. vertritt die Geschichtlichkeit ohne nähere Begründung) und J. W e i ß, Urchristentum 285, Anm. 2.
2) A. a. O. 100. 3) A. a. O. 130.

dem Saulus bei der Taufe voraus (und Prophetenwort ist *verbum efficax*), er werde dem Gotte, der ihn erwählte, Zeuge sein vor allen Menschen.

Von diesen Stellen trägt 26, 16 ff. deutlich rhetorisierenden Stil. Im übrigen zeigt gerade die unsichere Stellung des Befehls zur Heidenmission, daß derselbe dem Lukas nicht als festes Datum der Überlieferung gegeben war, sondern der lukanischen Ausschmückung der Erzählung angehört. Wenn nun AG. 22, 17—21 eine andere Fassung der Berufung gibt, die der sonstigen wiederholten Darstellung des Lukas widerspricht, indem sie voraussetzt, daß Paulus noch geraume Zeit — in Wirklichkeit drei Jahre — nach der Bekehrung um Hellenistenmission sich bemühte und erst durch einen neuen göttlichen Ruf zu den Heiden gesandt wird, so läßt dies meines Erachtens nur den Schluß zu, daß diese Notiz dem Lukas aus einer anderen Tradition zufloß. Diese Wahrscheinlichkeit wird noch erhöht durch die Tatsache, daß diese Darstellung nicht da eingeführt wird, wo Lukas *ex officio* von der Bekehrung und der nachherigen Rückkehr des Paulus nach Jerusalem berichtet. An der Stelle aber, wo sie erscheint, ist sie ein unentbehrliches Glied der Pragmatik der ganzen Erzählung: sie löst den Sturm der Menge aus, der dann den *χιλιάρχης* zur Anwendung der Folter und infolgedessen den Apostel zur Geltendmachung des römischen Bürgerrechtes veranlaßt. Mit anderen Worten: Lukas erzählt diese Vision an dieser Stelle, weil Paulus damals davon gesprochen hat, und die Kunde davon verdankt er demselben Gewährsmann, der ihm auch die übrigen Ereignisse jener Tage vermittelte. —

Wenn AG. 9, 29 von einem rasch abgebrochenen Versuch der Propaganda unter den Hellenisten, den früheren Synagogengenossen des Apostels, berichtet, so stimmt 22, 17 damit überein. Denn wenn hier (22, 19) die Einrede des Paulus geltend macht, daß gerade die Mission unter denen, die um seine Vergangenheit wüßten, eindrucksvoll sein werde, so hat Paulus (bzw. Lukas) dabei offenbar an die Hellenisten gedacht. In diesem Punkte also stimmen die beiden aus verschiedenen Quellen stammenden Berichte in AG. 9 und 22 überein.

Eine neue Schwierigkeit jedoch liegt im Motiv der Abreise. Zwar werden wir nicht viel Gewicht legen auf den Unterschied, daß 22, 18 nur von Unempfänglichkeit, hingegen 9, 29 von Nachstellungen derjenigen, denen Paulus das Evangelium verkünden wollte, die

Rede ist. Freilich sagt O v e r b e c k ¹: „Beide Erzählungen schließen sich aus, weil jede für sich die Abreise des Paulus v o l l s t ä n d i g motiviert.“ Aber bekanntlich ist da, wo der religiöse Fanatismus im Spiele ist, von der Unempfänglichkeit gegen eine Botschaft zur Verfolgung ihres Verkündigers nur ein kleiner Schritt. Es handelt sich um Nuancen derselben ablehnenden Haltung, die den Verzicht auf die Mission unter den Hellenisten motiviert. Von widersprechenden Motivationen der Abreise kann deshalb in diesem Punkt keine Rede sein. Zudem ist 22, 18 eine Prophezeiung einer erwarteten Unempfänglichkeit, 9, 29 die Erzählung einer t a t s ä c h l i c h e n Nachstellung. Die Schwierigkeit liegt erst darin, daß 9, 30 erzählt, die Urapostel hätten die Flucht aus Jerusalem veranlaßt, während sie 22, 17 ff. auf einen in der Ekstase dem Paulus erteilten göttlichen Befehl zurückgeführt wird. Der Rationalist wird selbstverständlich die „natürliche“ Erklärung bevorzugen; nur vergißt er dabei, daß gerade die Wirstücke von dem Paulus der Zickzackreise durch Kleinasien (Kap. 16), von dem der letzten Reise nach Jerusalem und dem der Meerfahrt dasselbe Bild eines von pneumatischen, nicht rationalen Motiven bestimmten Mannes entwerfen. Zu einem antiken Paulus gehören die Himmelsstimmen, die dem modernen Kritiker so anstößig sind. Genauerer Zusehen lehrt auch hier, daß sich die Motive gar nicht widersprechen. J. W e i ß hat richtig gesehen, wenn er sagt: „Der Tod des Stephanus mahnte zur Vorsicht und gab den konservativeren Elementen in der Gemeinde die Oberhand. Von diesem Augenblick an datiert das Mißtrauen der Urgemeinde gegen die hellenistische Bewegung“ ². Diesem Mißtrauen ist Paulus, als er in Jerusalem das Werk des Stephanus wieder aufnehmen wollte, bei Petrus und wohl noch mehr bei Jakobus begegnet. Sie gaben ihm zu verstehen, daß ihnen seine neue Aktion unerwünscht komme und für den Frieden der Urgemeinde gefährlich sei. Das versetzt ihn in schwere innere Kämpfe, die ihn für die Ekstase disponieren; er bittet um eine göttliche Entscheidung und empfängt sie auch, als er im Tempel betet. Sie entspricht freilich nicht seinen eigenen Wünschen, sondern denjenigen des Petrus und Jakobus; deshalb vermißt er sich sogar zu einer Einrede. Diese wird ihm kategorisch abgeschnitten, aber nicht nur durch ein Nein, sondern durch einen positiven Auftrag, durch die Berufung zur Heidenmission:

1) Kurze Erklärung der Apostelgeschichte von d e W e t t e ⁴, bearb. und stark erweitert von F. O v e r b e c k , 146 f. 2) Urchristentum 124.

πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἀποστελῶ σε. Da war Paulus der himmlischen Stimme nicht ungehorsam — in diese Situation passen diese Worte (26, 19) am besten hinein — und verreiste in seine alte Heimat, die als Missionsfeld seinem Herzen am nächsten lag. Daß er sich mit Petrus verständigte, ist eigentlich selbstverständlich. In der Urgemeinde aber hieß es, Paulus sei den Bitten der Apostel folgend aus Jerusalem geflohen. So hörte es Lukas auch von dem Gewährsmann, der ihm die Kunde von der Bekehrung des Paulus (sei es mündlich oder schriftlich) übermittelte. Von der Vision, die für Paulus selbst den Ausschlag gab, ist damals keine Kunde zu der Urgemeinde gedrungen. Hat sie doch überhaupt erst nachträglich von dem Besuch des Paulus erfahren (Ga. 1, 22 ff.). So erscheint es durchaus als denkbar, daß beide Darstellungen in guten Treuen gegeben wurden und tatsächlich beide eine Seite der Wahrheit enthalten. Daß der Tempel als Stätte jener Ekstase nicht für unwahrscheinlich erklärt werden darf, zeigt die Vorgeschichte im Lukas-evangelium. Sie setzt das Vorhandensein von „prophetischen“ Personen im Tempel voraus (vgl. auch Jer. 29, 26). So braucht also auch die Ekstase des Paulus kein besonderes Aufsehen erregt zu haben. Und wer überhaupt den Tempelbesuch des bekehrten Paulus als der Überzeugung des Apostels widersprechend verwirft, der verzeichnet sein Bild zum antijudaistischen Doktrinär.

Man darf auch nicht sagen, Paulus hätte jene Vision im Galaterbrief als stärksten Trumpf ausspielen müssen. Denn die Annahme, Paulus habe vor jener Rede auf den Stufen der Burg in Jerusalem nie von diesem Erlebnis gesprochen, ruht auf einem unerlaubten *argumentum e silentio*. Wußten nicht vielleicht die Gemeinden darum, sodaß Paulus in seinen Briefen nicht mehr davon zu reden brauchte? In Ga. 1 und 2 will aber Paulus beweisen, daß er sein Evangelium und Apostelamt nicht den Uraposteln verdanke, nicht daß jede Wendung seiner apostolischen Laufbahn von jeder Einwirkung ihrerseits freigeblichen sei. Endlich ist nicht gesagt, daß Paulus, als er den Galaterbrief schrieb, von jener später dem Lukas gegebenen Darstellung seiner Abreise von Jerusalem etwas wußte, und wußte er nicht darum, so lag kein Grund vor, sich dagegen zu verteidigen. — Wenn AG. 9, 30 es so darstellt, als sei auch das Reiseziel Tarsus dem Paulus von den Uraposteln gegeben worden, so dürften wir es hier mit einer Kombination des Lukas zu tun haben.

Noch muß der Ansicht von Ramsay Erwähnung geschehen,

daß jene Vision nicht bei dem ersten, sondern bei dem zweiten Besuch in Jerusalem stattgefunden habe, als Paulus mit Barnabas die antiochenische Liebesgabe überbrachte¹. R a m s a y beruft sich dafür auf die Verschiedenheit der Motive für die Abreise aus Jerusalem. Wir haben schon ausgeführt, daß diese Motive sich gar nicht ausschließen. Dafür schafft sich R a m s a y die Schwierigkeit, daß er für eine Reise die Motivierung eines direkten göttlichen Befehls annehmen muß, wo es dessen absolut nicht bedurfte. Denn nach Jerusalem führte den Paulus damals ein befristeter Auftrag, nach dessen Erledigung die Rückkehr selbstverständlich war. Auch die Behauptung R a m s a y s, der Übergang zur Heidenmission habe erst damals stattgefunden, also passe die Mission erst dorthin, entbehrt der Begründung. R a m s a y übersieht, daß doch auch Ga. 2 eine blühende Heidenmission voraussetzt. Zudem erhält er so für die Reise AG. 13 und 14 doppelten ekstatischen Impuls: AG. 22, 21 und AG. 13, 1—3. So fallen alle Gründe gegen die Geschichtlichkeit jener Vision und ihre Ansetzung beim ersten Besuch dahin. Es sei aber noch eine Stelle angeführt, die es mir zu bestätigen scheint, daß Paulus entgegen seinem eigenen Wunsch Heidenapostel geworden ist. Rö 11, 13: ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμὶ ἐγὼ ἔθνων ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω klingt im Zusammenhang des Kapitels auffallend wenig enthusiastisch. Es hat einen leisen Unterton der Resignation, als habe Paulus sich mit dieser seiner Lebensaufgabe erst aussöhnen müssen. Natürlich hat er es getan, aber der Lobpreis seines Dienstes ist ihm keine Selbstverständlichkeit, weil er ihm nicht die Frucht eines unmittelbaren Impulses ist. Den Drang seines Herzens hätte es völliger befriedigt, wenn er Judenapostel hätte sein und bleiben dürfen. Zum Preisen seines Heidenapostolats muß doch noch die Zukunftsperspektive beitragen: εἰ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν. Die ganze Erörterung von Rö 9—11 wird uns lebendiger, wenn wir darin die Worte eines Mannes finden, der aus seiner gewünschten Lebensbahn herausgerissen worden ist und der das behandelte Problem deshalb so lebendig empfindet, weil es zugleich das seines eigenen Lebensberufes geworden war. Ja, von hier aus fällt auch Licht auf die Stelle I. Ko 9, 17. Das „εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι“ ist nicht bloß eine müßige Hypothese, sondern erzählt von einer nicht ganz ohne Mühe ver-

1) A. a. O. 51 ff. Über R.s Kombination dieser Reise mit der Ga. 2 erwähnten und seine Trennung derselben vom Apostelkonzil s. u. S. 63 und 65.

drängten eigenen Empfindung des Apostels, von einer vielleicht weit hinter ihm liegenden, aber immerhin selbstgemachten Erfahrung¹. — Dieser inneren Stellung des Paulus zu Heiden- und Judenmission entspricht die Praxis, die er nach der mit Ga. 2, 9 sehr wohl vereinbaren Erzählung der AG. überall befolgte: zuerst in der Synagoge den Juden das Heil anzubieten (vgl. Rö. 1, 16 Ἰουδαίῳ πρῶτον).

So ist es die beste Bestätigung der Erzählung in AG. 22, 17 ff., daß sie in das Gesamtbild von Paulus keinen fremden Zug hinein trägt, sondern im Gegenteil geeignet ist, es weiter aufzuhellen.

II.

Der zweite Besuch des Apostels in Jerusalem (AG. 11, 30), die Reise, die er mit Barnabas zur Überbringung der durch die Prophezeiung des Agabus veranlaßten antiochenischen Kollekte unternahm, scheint durch Ga. 2, 1 völlig ausgeschlossen zu sein. Harnack² meint die Schwierigkeit mit der Bemerkung heben zu können, Paulus zähle nur die Reisen nach Jerusalem auf, die ihn mit Petrus in Verbindung gebracht hätten. Petrus kann in der Tat damals von Jerusalem abwesend gedacht werden; denn AG. 12, 17 kann zeitlich vor die 11, 30 erwähnte Reise fallen (vgl. unten). Im gleichen Sinne spricht auch J. Weiß sich aus³. Aber diese von Harnack selbst nur als zur Not möglich bezeichnete Lösung der Schwierigkeit kann kaum als zulässig gelten. Denn die Beweiskraft der Argumentation im Galaterbrief beruht auf der Vollständigkeit der Aufzählung. Somit bleiben nur zwei Möglichkeiten übrig. Entweder ist diese Reise ungeschichtlich, oder sie ist von Lukas am falschen Ort eingesetzt.

Bevor man sich für die erste Möglichkeit entscheidet und mit Overbeck⁴, Clemen⁵, Wendt⁶ und Knopf⁷ dem Lukas

1) Nur anmerkungsweise möchte ich die Vermutung äußern, daß das „μυστήριον“, von dem Paulus Rö. 11, 25 redet, ihm bei jener Vision im Tempel (AG. 22, 17 ff.) gewiß geworden ist. Kann man sich bei dem Apostel, der noch später die Perspektive der künftigen Bekehrung Israels nötig hatte, um seinen Lebensberuf ungebrochen preisen zu können, den Anfang der schweren syrisch-cilicischen Mission ohne jene Hoffnung denken, daß die Heidenmission schließlich auch Israel zur Besinnung bringen werde?

2) Die Apostelgeschichte I, 154, Anm. 3. 3) Urchristentum 147, Anm.

4) A. a. O. 146 f. 5) A. a. O. I, 215. 6) A. a. O.⁴ 217, Anm., und 212.

7) A. a. O. 50.

tendenziöse Darstellung oder fatale Verwechslungen und Irrtümer zuschreibt, scheint es mir richtig, die andere Möglichkeit zu prüfen.

Zugunsten der Notiz in AG. 11, 30 spricht gerade ihre Tendenzlosigkeit: verfolgte der Verfasser die ihm von Overbeck untergeschobene Absicht, so hat er sie sorgsam verhüllt. Denn von einem Zusammentreffen mit den „Säulen“, einer Dokumentierung der Abhängigkeit des Paulus von ihnen, erzählt er kein Wort. Die ganze Episode fällt aus der Pragmatik seiner Erzählung heraus und ist im Zusammenhang nichts als eine interessante Notiz., auf die Lukas nicht verzichten mochte, trotzdem sie sich nicht recht an den Faden seiner Erzählung reihen ließ.

Für die Ungeschichtlichkeit der Darstellung der Apostelgeschichte soll die innere Unwahrscheinlichkeit sprechen, die Wellhausen¹ in die Worte faßt: „Durch eine bloß geweissagte Teuerung geraten die Jerusalemer in Not und lassen sich die Antiochener zur Hilfeleistung bewegen.“ Aber der Text sagt gar nicht, daß die Hilfeleistung der Prophezeiung auf dem Fuße gefolgt sei, sondern 1. daß eine Teuerung über die ganze οἰκουμένη von Agabus prophezeit worden sei; 2. daß diese Hungersnot unter Claudius eingetreten sei, und 3. daß die Gemeinde von Antiochia eine Kollekte veranstaltet und durch Barnabas und Paulus übersandt habe. — Über die Zeiträume, die zwischen diesen drei Tatsachen liegen, sagt der Text nichts. Der unbefangene Leser wird es so verstehen, daß die Anordnung der Kollekte durch die Prophezeiung veranlaßt worden sei, die Überbringung aber erst nach eingetretener Erfüllung stattgefunden habe. Das „ὁ καὶ ἐποίησαν“ will sagen: „was sie denn auch zu gegebener Zeit wirklich ausführten“. In diesem Sinne versteht auch Ramsay² die Notiz des Lukas. Die Sammlung habe sicher längere Zeit in Anspruch genommen und sei erst, als die Not wirklich ausbrach, überbracht worden. Was er aber weiter darüber sagt, daß es sich um eine Naturalleistung gehandelt habe, und daß Barnabas und Paulus die Verteilung in Jerusalem übernommen, daß sie dazu längere Zeit den Diakonat in Jerusalem ausgeübt, ja sich mit ihrer Hilfeleistung gar nicht auf Gemeindegossen beschränkt hätten: das alles ist an sich möglich, aber völlig unkontrollierbar.

Die Veranstaltung einer Kollekte für eine erst geweissagte Teuerung gehört bei dem hohen Ansehen der Propheten und dem Liebes-

1) Nachrichten von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. z. Göttingen, 1907, S. 7, Anm. 2. 2) A. a. O. 40.

enthusiasmus im Urchristentum durchaus zu den möglichen Dingen; man besaß dafür ja auch das biblische Beispiel der Josephsgeschichte! Auch daß Lukas die Prophezeiung des Agabus in der von ihm erwähnten Hungersnot unter Claudius erfüllt sah, trotzdem sie unseres Wissens nicht den ganzen Erdkreis betraf, braucht uns nicht zu wundern. Solche Differenzen stoßen den Skeptiker, nicht den Gläubigen. Dem Lukas kommt es darauf an, daß auf diese Weise der notleidenden Urgemeinde tatsächlich Hilfe geleistet wurde¹.

Ist II, 28—30 so richtig interpretiert, so ist ein wesentliches Hindernis für die Identifizierung der Reise mit derjenigen zum Apostelkonzil beseitigt. AG. 12, 25, wo die Rückkehr des Paulus und Barnabas aus Jerusalem in Begleitung des Markus berichtet ist, hat diese Erkenntnis verhindert. Denn die Stelle zeigt deutlich, daß Lukas selbst die II, 30 und die 15, 1 ff. erzählte Reise unterscheidet. Aber es fragt sich, ob auch die Quelle, der er II, 28—30 entnimmt, dies getan hat. AG 12, 25 hat den Charakter einer redaktionellen Klammer²: Lukas will II, 28—30 mit 13, 1 ff. verbinden und seine jerusalemische Quelle, die den Markus als Glied der Urgemeinde kannte, mit der antiochenischen, die ihn als Genossen der ersten Missionsreise erwähnte, ausgleichen³.

Aber woher dann der Widerspruch in der Angabe der Motive und woher die Verdoppelung der Berichterstattung des Lukas? Nach AG. 11, 30 war das Motiv die Überbringung der Kollekte, nach AG. 15, 1 f. und Ga. 2, 1 ff. die Aussprache über die Gesetzesfrage. In AG. 11, 30 und 15, 1 ff. handelt es sich um eine feierliche Aktion der Gemeinde, nach Ga. 2 unternahm Paulus die Reise auf eine Inspiration hin. — Wir dürfen wieder in Ga. 2, 1 ff. nicht mehr lesen, als gesagt ist, nämlich: 1. Paulus sei κατ' ἀποκάλυψιν hinaufgegangen, und 2. er habe die Gesetzesfrage den Säulenaposteln vorgelegt.

1) Die Behauptung von Wellhausen (a. a. O.), AG. 11, 30 erscheine die Anregung der Kollekte als Motiv der Gesandtschaft von Jerusalem, hat im Text keinen Anhalt. 2) Ähnliche redaktionelle Arbeit ist 9, 31. 3) Bei dieser Auffassung von AG. 12, 25 braucht die Hypothese der Identität der beiden Reisen nicht durch die Ansetzung des Apostelkonzils vor AG. 13 und 14 unterstützt zu werden. Doch mag die Umstellung von AG. 15 aus anderen Gründen empfehlenswert sein. Wer so urteilt, kann AG. 12, 25 als eine an falsche Stelle geratene Notiz erklären, die in Wirklichkeit die Rückkehr vom Apostelkonzil erzählt. Daß Markus bei dieser Rückkehr den Paulus und Barnabas begleitete, kann ohne Schwierigkeit angenommen werden.

Es fehlt aber 1. die Angabe der Person, welche die Offenbarung empfangen, 2. eine Mitteilung über den Inhalt derselben und 3. eine finale Verknüpfung der Tatsache der Reise und der Auseinandersetzung mit den Uraposteln. Man liest Ga. 2 immer unwillkürlich unter der Suggestion von AG. 15. Paulus selbst sagt aber gar nicht, daß die Aussprache über die Gesetzesfrage Zweck seiner Reise gewesen sei — das sagt erst AG. 15 —, sondern daß er jene κατ' ἀποκάλυψιν erfolgte Reise benutzt habe, um jene Frage zur Verhandlung zu bringen: ἀνέβην δὲ κατ' ἀποκάλυψιν καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Nichts hindert die Annahme, daß unter der ἀποκάλυψις entweder die Weissagung des Agabus oder, was wahrscheinlicher ist, ein Befehl des Geistes in feierlicher Gemeindeversammlung, die Kollekte zu überbringen (nach Analogie von AG. 13, 1—3) zu verstehen sei. Bei dieser Deutung tritt die Unabhängigkeit des Paulus noch schärfer hervor, Ich bin — das ist dann der Sinn — nicht etwa des ζήτημα der Beschneidung halber gegangen, sondern aus einem ganz anderen Grunde, weil der Geist mich zum Überbringer der Kollekte erwählt hatte; da habe ich, ganz aus eigenem Antrieb, unaufgefordert und unbeauftragt, mein Evangelium den δοκοῦντες vorgelegt, damit ich nicht etwa umsonst laufe oder gelaufen sei¹. Damit stimmt 1. das knappe ἀνέβην ohne Angabe von Grund oder Zweck; 2. daß die Auseinandersetzung in Ga. 2 ganz als persönliche Angelegenheit des Paulus und Barnabas dargestellt wird; 3. die Auflage der Kollekte für die Zukunft. — Harnack² erklärt, „die Sammlung für die hungernden Jerusalemiten mit der Auflage und dem Versprechen in Ga. 2, 10 in Verbindung zu setzen, gehört zu jenen Kombinationen, die die historische Kritik kompromittieren.“ Das ist richtig, wenn es sich auf die Art bezieht, wie Wellhausen³, der die ganze Agabus-Deputation als Bettelreise interpretiert, jene Kombination vollzogen hat, indem er annimmt, die Verpflichtung zur Kollekte habe sich in der Tradition in eine Überbringung verwandelt. Mir scheint aber die Kollektenklausel in dem Pakt von Jerusalem sehr verständlich, wenn sie sagen will: wir legen euch kein Gesetzesjoch auf; aber wir erwarten, daß ihr fortfahrt, eure Brüdergesinnung durch dasselbe Mittel zu bewähren,

1) So in der Hauptsache auch Ramsay a. a. O. 48. 2) Apostelgeschichte 154, Anm. 3) A. a. O. 8. So auch Schwartz in Nachrichten d. Königl. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen, 1907, Zur Chronologie des Paulus 272; ähnlich Pfleiderer, Urchristentum² I, 496 f.

durch das ihr es in dankenswerter Weise soeben getan habt. Und diese Auffassung ist keine die historische Kritik kompromittierende Kombination.

Man kann wieder einwenden, Paulus hätte all das im Galaterbrief sagen müssen. Aber — abgesehen von der prinzipiellen Gefährlichkeit des Arguments *e silentio* — Paulus diktiert in starker Erregung und steuert in großer Eile auf das Ergebnis der Zusammenkunft los. Da ist's erklärlich, wenn er unwillkürlich als bekannt voraussetzte, was die Leser nicht wußten. Es ist aber auch sehr wohl möglich, daß die Voraussetzung zutrifft; denn Paulus wird überall, wo er die Kollekte anordnete, auch ihre Entstehungsgeschichte erzählt haben.

Daß AG. 11, 30 nichts von der Begleitung des Titus sagt, kann man nicht gegen unsere Hypothese ins Feld führen. Auch AG. 15 ist Titus nicht erwähnt, und doch wird niemand deshalb die Identität des Ga. 2 und des AG. 15 Berichteten anzweifeln¹.

Hat die hier vertretene Hypothese recht², so stehen AG. 11, 30 und Ga. 2, 1 ff. zusammen gegen AG. 15. Wie kam Lukas zu der doppelten und in der Angabe der Motive widersprechenden Darstellung? Sie ist nur verständlich, wenn er über dieselbe Reise zwei so verschiedene Traditionen vorfand, daß er sie für Beschreibung zweier verschiedener Vorgänge halten konnte. Die eine stellte sie als Kollektenreise, die andere als Konferenzreise dar. Die Darstellung AG. 15 einer jerusalemischen Quelle zuzuweisen, geht nicht an. Mag in dem ganzen Kapitel auch manches der Tradition der Urgemeinde entstammen, so ist doch sicher gerade der Anfang, der die Reise motiviert, vom Standpunkt der antiochenischen Gemeinde aus gedacht und geschrieben. Die Frage kann also nur die sein, ob sich nicht innerhalb der antiochenischen Quelle zwei Schichten unterscheiden lassen. Das scheint mir in der Tat möglich und wahrscheinlich, — beweisen läßt sich hier nichts. Aus dem Stoff, den

1) Die Auseinandersetzung mit der Hypothese Ramsays (a. a. O. 128 ff.), daß Ga. 2 und AG. 15 zwei verschiedene Zusammenkünfte schildern, daß der Streit zwischen Paulus und Petrus in Antiochia vor dem Apostelkonzil stattgefunden habe und auf diesem Petrus als der von den Argumenten seines Gegners Überwundene spreche, gehört nicht in den Rahmen dieser Untersuchung. Ich vermag ihr nicht beizustimmen. 2) Auch Preuschen (a. a. O.) vertritt sie ohne nähere Begründung. E. Schwartz (a. a. O.) nimmt sie ebenfalls auf, beschwert sie aber durch den kritischen Gewaltakt, die ganze AG. 13 und 14 erzählte Reise als Doublette zu streichen.

Harnack der antiochenischen Quelle zuweist, heben sich 6, 1—6. 8—10 (Vers 7 ist Redaktion); 8, 1—4; 11, 19—30; 13, 1—3; 15, 32—35 durch ihren nüchternen, sachlichen Charakter, ihre Vorliebe für Namen und feste Daten, auch für pneumatische Erscheinungen hervor; ich möchte sie deshalb als chronistisch gefärbte Partien bezeichnen. Demgegenüber haben 6, 11—7, 60 und 13, 9—15, 31. 36—41 novellistischen¹ Charakter: eine auffallende Vorliebe für dramatische Wiedergabe, für Schilderungen von Stimmungen und Motivationen durch den Personen untergeschobene Reden. Ob 13, 4—9 der ersten oder der zweiten Gruppe zuzuteilen ist, läßt sich nicht entscheiden; ich neige eher zu ersterem; auch 14, 21—28 (ebenso vielleicht 12, 24) gehört möglicherweise zur chronistischen Gruppe. Ich möchte vermuten, daß diese schriftlich dem Lukas vorgelegen hat², während er in der novellistischen mündliche Tradition verarbeitet. Verhält es sich so, so ist es leicht verständlich, daß die mündliche Tradition, bzw. Lukas, das Ergebnis, den neuen *modus vivendi* zwischen Juden- und Heidenchristen, als Absicht der ganzen Reise vorausdatiert hat. Man braucht natürlich auch nicht anzunehmen, daß Paulus und Barnabas aus ihrem Vorhaben, die Gesetzesfrage in Jerusalem zur Sprache zu bringen, ein Geheimnis gemacht oder dabei das Einverständnis der Gemeinde nicht besessen haben; die Mitnahme des Titus wäre sonst unerklärlich. Trotzdem hat Paulus auf eigene Verantwortung, ohne offiziellen Auftrag gehandelt und konnte in voller Wahrhaftigkeit so darüber schreiben, wie er es Ga. 2 getan hat: ἀνέβην, ἀνεθέρην. Die schriftliche Quelle, der Lukas 11, 30 entnahm, nannte das wirkliche und offizielle Motiv der Reise; sie hatte entweder kein Interesse, jene Auseinandersetzung zu erwähnen, oder sie hatte im Gegenteil — und das ist das Wahrscheinlichere — ein Interesse, sie zu verschweigen, weil bei ihrer Erwähnung kaum vernarbte Wunden wieder aufbrachen. Aus demselben Grunde blieb auch der Streit zwischen Paulus, Petrus und Barnabas (Ga. 2, 10 ff.) unerwähnt und war über den Zweck des Besuches von Judas Barsabbas und Silas in

1) Diese Bezeichnung enthält nur ein stilistisches, kein historisches Urteil. 2) Die westliche Lesart von 11, 28 kann nach dem, was Harnack, SAB, 1899, S. 316 ff. darüber ausgeführt hat, nicht mehr festgehalten werden. Aber selbst, wenn das „Wir“ hier ursprünglich wäre, so wäre damit keineswegs bewiesen, daß Lukas Selbsterlebtes erzählt. Das „Wir“ könnte hier auch ein solches der antiochenischen Quelle sein.

Antiochia nichts gesagt¹. Später, als das Problem seine Aktualität verloren hatte und die Gemüter nicht mehr so in Mitleidenschaft gezogen waren, hat man von dem Erfolg, den die Vertreter der Gemeinde bei den Säulen in Jerusalem davongetragen hatten, mit Genugtuung erzählt, den Inhalt der anerkennenden Worte des Petrus und Jakobus gern wiedergegeben und weiter ausgemalt. Die Reden des Paulus und Barnabas wiederzugeben, hatte man kein besonderes Interesse, und es ist deshalb falsch, von einem „subalternen Schweigen“ zu reden², das die Erzählung in AG. 15 dem Paulus auferlege. Daß die Darstellung der ganzen Verhandlung einen offizielleren Charakter zuschreibt, als sie tatsächlich getragen hatte, ist leicht begreiflich. So ist sie auch dem Lukas später erzählt worden. Er aber erkannte nicht, daß es sich dabei um dieselbe Reise handelte, von der schon seine schriftliche Quelle bei Gelegenheit der Agabuskollekte erzählte. Durch 12, 25 hat er beide Berichte miteinander verknüpft. Seine Irrtümer sind nicht größer, als sie einem Begleiter des Paulus leicht zugetraut werden können.

- 1) Fällt das Apostelkonzil vor die erste Reise, so muß der Konflikt mit Petrus in Antiochia zwischen die erste und zweite Reise fallen und ist auch die Rückkehr des Silas nach Jerusalem zwischen seiner Sendung nach Antiochia und seiner Ausreise mit Paulus (15, 33) nicht mehr auffällig.
- 2) E. Schwartz a. a. O. 269, Anm. 1.
-

Kirchenrecht vor dem ersten Clemensbrief.

Von

Erich Foerster.

„Und doch haben die Anforderungen einer für eine sichtbare Menschengemeinschaft bestimmten Ordnung mit eiserner Notwendigkeit ein Kirchenrecht hervorgebracht, und zwar infolge der durch das Urchristentum gegebenen Voraussetzung ein Kirchenrecht für die Kirche Christi, d. h. katholisches Kirchenrecht. Das Wirken des göttlichen Geistes ist frei von jeder Form. Das von Gott gegebene Charisma überwältigt nur den innerlich Ergriffenen. Das Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft aber kann ohne irgendwelche Form nicht sein. Es bedarf einer gemeingültigen Ordnung, die in der Vergangenheit entstanden doch die Gegenwart beherrscht, so daß bei Irrungen innerhalb der Gemeinschaft die formale Tatsache des Einklangs mit der überlieferten Ordnung den Ausschlag gibt, grundsätzlich ohne Rücksicht auf innere Zustimmung des Betroffenen, überhaupt auf das sachliche Ergebnis im Einzelfalle: *fiat justitia, pereat mundus*. Gerade das ist die Art der Rechtsordnung. Das religiöse Leben hängt allein am Geist und an der Wahrheit, das Gemeinleben aber hängt zu einem erheblichen Teil an der Form“¹.

Diese Sätze Rudolph Sohms enthalten offenbar ein Urteil *a priori*, das nicht aus den Quellen der Verfassungsgeschichte der christlichen Kirche abgelesen ist, sondern das er aus seiner Kenntnis

1) Rudolph S o h m , Wesen und Ursprung des Katholizismus, Leipzig, 1909, S. 48.

von der Naturnotwendigkeit der Entstehung von Rechtsordnung in jeder, ausnahmslos jeder sichtbaren Menschengemeinschaft an den Stoff herangebracht hat. Es ist ein Leitgedanke von der Art, wie ihn Ulrich Stutz als ein dem juristisch geschulten Verfassungshistoriker eigenes Rüstzeug zur Aufhellung der geschichtlichen Entwicklung entdeckt hat¹. Der Behauptung, daß eine sichtbare Menschengemeinschaft ohne Recht leben könne und jemals gelebt habe, wird damit ein „Unmöglich“ entgegengestellt.

Dennoch hat es nach Sohms Darstellung einmal auf Erden eine Menschengemeinschaft gegeben, die den großartigen Versuch unternommen und eine kurze Spanne Zeit auch durchgeführt hat, ihr Gemeinleben ohne Rechtsregeln zu gestalten: das Urchristentum. Die Urchristenheit weiß sich als „Volk Gottes“, jedem anderen Regiment entrückt als dem des Geistes Gottes, unabhängig von jeder menschlich-rechtlichen Gewalt, des Synedriums wie des Kaisers, einer Korporationsgewalt — dem Spruch einer Mehrheit — wie der physischen Gewalt eines einzelnen, die etwa durch seinen Besitz oder seine körperliche Überlegenheit begründet gewesen wäre. Für sie ist das Dasein des Volkes Gottes auf Erden nicht Glaubenssache (so Luther), sondern eine äußerlich an Zeichen und Gaben erkennbare Tatsache; sie beurteilt ihre Erlöstheit nicht nur als eine innerliche Freiheit der Seele, die ebendeshalb unsichtbar bleibt, sondern als eine sichtbare, die alle äußere Gebundenheit und Abhängigkeit radikal verneint, wenn auch noch nicht als eine vollendete, denn noch ist sie ja im Leibe. Und sie zieht daraus die Konsequenzen. Sie will nur dem Charisma gehorchen. Der Stolz auf ihre göttliche Berufung und auf ihre Himmelsbürgerschaft verbietet ihr, sich irgend-einer Autorität zu unterwerfen, die nicht durch das inwendige Zeugnis des Heiligen Geistes beglaubigt wäre. Dem unbedingten Gehorsam gegen den Geist entspricht die ebenso unbedingte Freiheit von Menschengesetzen. Diese Idee der „pneumatischen Anarchie“² — Scheel hat dafür den Ausdruck „Pneumatokratie“ geprägt³ — ist der Schlüssel zum Verständnis der Anfänge kirchlicher Rechtsgeschichte. Denn durch diese Selbstbeurteilung als Volk Gottes hat sich die Urchristenheit die notwendige Abhängigkeit jeder sichtbaren Menschengemeinschaft, auch ihre eigene, von Rechts-

1) Ulrich Stutz, Die kirchliche Rechtsgeschichte, Stuttgart, 1905, S. 28. 2) Sohms, Wesen usw. 47. 3) Otto Scheel, Die Kirche im Urchristentum, Tübingen, 1912, S. 42.

ordnungen verborgen und ist daher nahezu gezwungen worden, diese nun einmal nicht vermeidbare Abhängigkeit in eine Abhängigkeit von Gott umzutauschen, das Recht, das sie zur einen Tür hinausgewiesen hatte, in einer Verkleidung durch die andere wieder hereinzulassen — weil sie menschliche Rechtsordnung nicht dulden wollte, göttliches Recht zu schaffen. Denn da sich die *ecclesia* als Volk Gottes, nicht von dieser Welt, glaubte und kein anderes Haupt anerkennen wollte als Gott, Christus, den Geist, und sich ihre Autoritäten, ihre Einrichtungen und Ordnungen, ihre Regelung des Verkehrs untereinander, von niemand anders als von Gott selbst setzen lassen wollte, so konnte auch Rechtsordnung nur als göttliche entstehen. Wenn überhaupt ein Führender Autorität üben, einem Rat, einer Forderung Nachdruck verleihen wollte, so konnte er das nur, indem er sein Wort als Gottes Wort ausgab, sich auf einen göttlichen Auftrag stützte und für diesen Auftrag eine Beglaubigung nachzuweisen vermochte. Diese Beglaubigung aber suchte und fand er in der religiös lebendigen Urzeit in der freien Zustimmung der gegenwärtig um ihn versammelten *ecclesia*, in einer Emotion des sittlichen Gefühls der Hörer, die zunächst einige zur Äußerung ihres Beifalles trieb und dann die anderen mitfortzureißen vermochte. Die religiöse Lebendigkeit zeigt sich in der Auffassung dieses Gemütsvorganges als erlebte Offenbarung Gottes und damit in der zweifel-freien Gewißheit, daß die Forderung des Wortgewaltigen einen Spruch Gottes darstelle und die *ecclesia* keines weiteren Zeugnisses bedürfe, vielmehr ungebunden von jeder anderen *ecclesia* sei; ein Urteil, dessen Kehrseite freilich die Verurteilung jeder anderswollenden *ecclesia*, wenn sich einmal ein solcher Unterschied zeigen sollte, als Nichtgottesvolk sein muß. Denn dies ist nun eben die Eigenart des moralischen oder Gottesgebotes, daß es unbedingt, allgemeingültig und exklusiv ist. Die Häupter der römischen Gemeinde, die im ersten Clemensbrief die korinthische *ecclesia* anreden, suchen dagegen die Beglaubigung der von ihnen vorgelegten Forderungen in der Zustimmung einer anderen *ecclesia*, sei es einer früher an demselben Orte versammelten, sei es einer an anderem Orte, in Rom, nicht in Korinth, versammelten *ecclesia*. Das Sinken der religiösen Kraft zeigt sich in dem Auftreten des Bedenkens, ob wirklich die gegenwärtige *ecclesia* Gott, Christus, den Geist in sich hat und ihrem eigenen Erlebnis unbedingt vertrauen darf, in der Bereitwilligkeit, die religiöse Freiheit um der Sicherheit willen

zu opfern, in dem Suchen nach einem greifbaren Halt und einer äußeren Bürgschaft, weil man die Stimme Gottes nicht mehr mit der naiven Zuversicht der Urzeit zu vernehmen vermag. Dort also wird die Forderung motiviert durch den lebendigen, schöpferischen Eindruck des Geistträgers auf Herz und Gewissen der Hörer, hier durch die aus der Vergangenheit stammende Tatsache, daß ein solcher Eindruck einmal stattgefunden haben, ein solcher Beweis göttlicher Macht einmal geliefert sein soll, was sich niemals zur absoluten Gewißheit erheben läßt, wofür deshalb Grund auf Grund gehäuft werden muß, Schriftstellen, Wunderzeichen, das Gewicht des Immer- und Überallgewesenen. —

Es bleibt für alle Zeiten ein unerschütterliches Verdienst S o h m s, den außerordentlichen Unterschied dieser Motivierungen erkannt und verstanden zu haben. Die Anerkennung des Satzes: „Dies soll auch bei euch gelten, weil es anderswo gilt,“ enthält die Unterwerfung unter die Rechtsordnung; im ersten Clemensbrief wird in der Tat das Verfahren bei der Verwaltung der Eucharistie und des Kirchengutes nach einem Rechtssatz geregelt, die korinthische *ecclesia* vom Jahre 93 [?] an eine andere, als die, in der Überzeugungskraft erlebte Autorität gebunden, zugleich aber für diese andere Autorität die Göttlichkeit in Anspruch genommen, die ein religiös lebendiger Mensch nur der erlebten zugesteht. Einer moralisch gleichgültigen Anordnung wird moralische, im Gewissen, vor Gott, allgemein, gültige Verbindlichkeit beigelegt, der Ungehorsam dagegen als Sünde gegen Gott bewertet, als Folge davon der Verlust eines religiösen Gutes, des göttlichen Wohlgefallens, des Charakters der Kirche Gottes mit allen darin beschlossenen Gnadengaben, die Abtrennung vom Leibe Christi in Aussicht gestellt. In der Tat ein folgenschwerer Schritt! Die Methode des geistlichen, kanonischen Rechts ist beschritten. Mit dieser Methode wird es möglich sein, jede für die Erhaltung der christlichen Gemeinschaft nützlich erscheinende Ordnung als moralisch verpflichtendes Gebot zu absolutieren, schlimmstenfalls durch Erdichtung der erforderlichen „Tatsache der Vergangenheit“.

Aber worin liegt das Epochenmachende dessen, was hier im ersten Clemensbrief geschah? Ist es dies, daß eine Forderung auf Grund einer Tatsache der Vergangenheit nach der Regel: „Dies soll auch bei euch sein, weil es anderswo so gehalten wird,“ erhoben wird, ohne Rücksicht auf die innere Zustimmung? Oder dies, daß diese

Forderung im Namen Gottes erhoben, das „Anderswo-Gelten“ vergöttlicht wird? Begegnen uns nicht in der vorherliegenden Zeit bereits Versuche, in Sachen des Gemeinlebens Gehorsam der ersten Art zu erzielen, nur daß man noch davor zurückscheut, dafür Gott ins Treffen zu führen? Nach Sohm's Darstellung soll auch in den paulinischen Gemeinden durchaus keine Forderung in bezug auf das Gemeinleben anders denn im Namen des Charisma oder Gottes erhoben worden sein. Die Häupter der römischen Gemeinde folgen nur dem allgemeinen Brauch der Urchristenheit, wenn sie ihre Forderung an die korinthische *ecclesia* gleichfalls so begründen; sie weichen darin ab, daß sie diese Göttlichkeit anders beweisen, nicht mit dem Beweis des Geistes und der Kraft an den Herzen, sondern mit Berufung auf die Vergangenheit. Dagegen ist es nach Sohm weder vor noch nach dem ersten Clemensbrief vorgekommen, daß Forderungen in bezug auf das Gemeinleben anders als im Namen Gottes motiviert wurden. Gott erscheint auch auf dem Boden der paulinischen Gemeinden als einziger Gebieter. Weil Gott aber nur durch das Gewissen gebietet, keinen anderen Gehorsam haben will als den freiwilligen, gibt es nur moralische Gebote, nur Gehorsam um Gottes willen. Alle anderen, weltlich-menschlichen Autoritäten sind abgetan.

Noch schärfer als Sohm hat Scheel diese These vertreten: „So ist der ‚Gehorsam‘, den die Charismatiker auf ihrem Gebiet fordern können, ‚geistig‘. Er wurzelt in keinerlei Rechtsverpflichtung. Er ist überhaupt nicht rechtlich-formaler Natur, sondern ‚freiwillig‘, Beugung des Gewissens unter die göttliche Macht, die ihm gegenübertritt, Bezeugung dessen, daß Gott selbst mit den Seinen redet und handelt. Man steht auf heiligem Lande und hat gleichsam wie Moses seine Schuhe ausgezogen, alles dahinten gelassen, was an ‚natürliche‘, weltliche und rechtliche Verpflichtung erinnern könnte. Sie wäre eine Profanation der göttlichen Majestät gewesen, die nichts Weltliches zwischen sich und der Seele duldet. Eine auf Krücken weltlichen Rechts sich stützende Autorität wäre nicht nur kümmerlich gewesen, sondern auch ‚unkirchlich‘, also zum Reiche der Welt und der Sünde gehörig. . . . In der Kirche gibt es nur eine geistliche Autorität, jede andere Autorität ist unkirchlich, kann in die Kirche, die geistlich ist, nicht hineinreichen. . . . In der Urkirche treffen wir also auf die uns heute ‚befremdliche Tatsache‘ eines durch kein Recht ‚geregelten Gemeinlebens einer sichtbaren Gemein-

schaft' 14. Wir hätten also eine Ausnahme von dem Gesetz vor uns, das in dem eingangs dieses Aufsatzes zitierten Satz ausgesprochen ist. Ist es S c h e e l gelungen, ein solches gänzlich rechtsloses Gemeinleben einer sichtbaren Gemeinschaft vorstellbar zu machen? In mir weckt das von S c h e e l gezeichnete Bild das Gefühl einer fremden Unheimlichkeit und zwar nicht der Fremdartigkeit, wie sie der Historiker beim Nachzeichnen einer weit zurückliegenden Vergangenheit wohl als Merkmal ansehen mag, daß es ihm gelungen ist, alle modernen Gesichtspunkte fernzuhalten, sondern einer Fremdartigkeit, wie sie das Nichtmehrmenschliche für den Menschen in sich trägt. Etwa so, als ob mir erzählt würde, diese Christen der Urzeit hätten 50 Jahre lang in einem Schwebezustand über dem Erdboden verharret. Das kann ich auch von der fernsten Vergangenheit nicht annehmen. Geschichtliche und religionsgeschichtliche Analogien mögen zum Verständnis des Urchristentums noch so unzulänglich sein, aber ohne Analogie mit dem allgemein Menschlichen fehlt der Schlüssel jeder geschichtlichen Erkenntnis.

Die Frage, ob in der Urchristenheit neben göttlichen auch menschliche Gebote erhoben und befolgt worden sind, ist in der Diskussion zwischen S o h m und H a r n a c k 2 in der Form verhandelt worden, ob die Autorität der Episkopen anfänglich eine solche des Rechtes oder des Charisma gewesen sei, ob sie für ihre Ansprüche und Forderungen Gehorsam verlangt haben auf Grund ihrer Bestellung und Wahl durch die Gemeinde — „Ihr sollt es so halten, weil eine *ecclesia* der Vergangenheit es so gewollt hat“ —, oder auf Grund ihrer Gabe, von der Pflichtmäßigkeit eines solchen Handelns zu überzeugen — „Ihr sollt so tun, wenn euer Gewissen meiner Verkündigung zustimmt“ —; und umgekehrt, ob die Gehorsamsleistung erfolgt ist aus dem jedesmal spontan durch die Überzeugungskraft ihres Wortes getroffenen freien Willen der versammelten Christen, oder ohne solche sachliche Zustimmung aus Beugung unter einen überlieferten Brauch. Ich glaube, daß S o h m darin recht hatte, wenn er die saubere Unterscheidung von zweierlei Autoritäten — die eine charismatisch, die andere rechtlich — bestritt. Die Linie zwischen göttlichen und menschlichen Geboten scheint mir nicht zwischen Aposteln, Propheten und Lehrern auf der einen und Episkopen auf der anderen Seite zu

1) Otto Scheel, Die Kirche usw. 38. 2) Adolf Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910; S o h m, Wesen usw.

verlaufen. Auch die Episkopen begründen ihre Forderungen und Ansprüche in der Regel nicht mit der Tatsache, daß sie zu Episkopen bestellt sind, sondern mit dem Willen Gottes, den sie erkennen und verkündigen. Die Gemeinde beugt sich ihnen, weil sie und soweit sie aus ihrem Wort Gott vernimmt. Und die Episkopen üben deshalb nicht Gemeindeautorität, die dann natürlich auch auf den Umkreis einer Gemeinde beschränkt wäre, sondern Gottes Autorität, die sich auf jeden Christen, auf jede Christenversammlung erstreckt. Aber wenn auch in der Struktur des Gemeindelebens der ältesten Christenheit eine solche „doppelte Organisation“ nicht nachweisbar ist, so ist damit die Frage noch nicht entschieden, ob sich in ihr schon etwas wie Rechtsgehorsam in bezug auf die Gestaltung des Gemeinlebens vorfindet. Denn ein solcher ist jeder Gehorsam nach der Regel: „Ihr sollt so tun, weil es anderswo ebenso getan wird.“ Die beiderlei Motivierungen, die religiöse und die rechtliche, brauchen sich nicht auf zweierlei Personen zu verteilen, nicht so, daß die einen, Apostel, Propheten, Lehrer, im Namen Gottes, die anderen, die Episkopen, in Vollmacht der örtlichen Gemeinde oder eines anderen menschlichen Mandanten geböten, sondern es ist durchaus denkbar, daß dieselben Männer das eine Mal aus der vollen Überzeugung des Geistes reden und gebieten, ein anderes Mal aber praktischen Erfahrungen, einem Zweckmäßigkeitsgesichtspunkte, der Sitte und Gewohnheit folgen. Und wieder von der anderen Seite her gesehen ist es durchaus denkbar, ja es scheint mir fast das Naturgemäße, daß die Gemeindeglieder keineswegs bei jeder Vermahnung eines Führers das Bewußtsein der moralischen Verpflichtung oder des göttlichen Gebotes haben, sondern sich bei manchen Anordnungen durchaus ohne begleitende Gemütsbewegung einer menschlich-brüderlichen Autorität gegenüber befinden, der man folgt, weil sich in ihr ein dem Einzelwillen überlegener fremder Wille kundgibt, oder aber auch nicht folgt, aber dann nicht aus Widerspruch des Gewissens, sondern weil jener fremde Wille sich nicht zwingend genug geltend macht. Ich stelle deshalb die entscheidende Frage so: Gab es in der Urzeit, im Bewußtsein der Gebietenden und Gehorchenden, einen Unterschied zwischen Forderungen, die um Gottes willen verbindlich waren, und solchen, denen eine solche Verbindlichkeit nicht zukommt, — also zweierlei Motivierungen? Und wenn dies der Fall war, wie kam es zu einer Erstreckung der göttlichen Autorität auf die letzteren,

zur Charakterisierung auch eines solchen Gehorsams gegen Menschen als religiös wertvoll?

Hier ist nun zunächst folgendes mit größter Kraft zu betonen, worauf Harnack mit gutem Grund schon hingewiesen hat¹. Nämlich, daß in den paulinischen Gemeinden die hergebrachten Autoritäten, d. h. aber die Gebote des hergebrachten Rechtes, keineswegs aufgehoben, sondern wie selbstverständlich in Geltung geblieben sind. Auch diese ältesten Christen wissen sich an die Pflichten des Knechtes gegen den Herrn, der Frau gegen den Mann, des Bürgers gegen den Staat, an die Arbeitspflicht, an die Pflicht des Steuerzahlens, an die Pflicht des Berufes gebunden. Allen Versuchen, sich diesen Pflichten zu entziehen oder sie in Erwartung des nahen Weltendes zu vernachlässigen, stellt Paulus ein entschiedenes Nein entgegen. Der Gehorsam gegen diese Gebote aber ist ein Gehorsam des Rechtes, bei dem in jedem Einzelfalle die Regel befolgt wird: „Dies soll auch bei euch gelten, weil es anderswo so gilt“. Die Entzücktheit von aller Rechts- und Staatsordnung hat also hier ihre Grenzen. Paulus bezeichnet es als Mißbrauch der Freiheit, sie in dem Sinne der äußeren Unabhängigkeit von diesen bestehenden Ordnungen zu verstehen. Das Bewußtsein, Gottes Volk zu sein, unter der Herrschaft des Geistes zu stehen, hindert also durchaus nicht die Fortdauer eines Unterworfenseins unter das Recht. Gewiß nur interimistisch, wie das ganze Leben der Christen im Fleisch nur noch ein Interimistikum bedeutet. Mit dem Kommen des Herrn wird auch das Recht wohl aufhören, obgleich nicht sowohl das Aufhören des Rechtes als das Verschwinden des Unrechtes Inhalt der christlichen Hoffnung ist, und ein deutlicher Gegensatz zwischen dem ersehnten Leben im messianischen Reich und dem Leben unter Gesetzen meines Wissens nirgends ausgesprochen wird, sodaß etwa das Freiwerden vom Recht ein besonderer Gegenstand des christlichen Gebetes, Rechtsordnung ein besonderer Anstoß des Frommen und Merkmal der noch nicht vollendeten Erlösung wäre.

Wenn die alten Christen einen solchen Gegensatz empfunden hätten, so müßte man erwarten, daß man mit allem Eifer versucht hätte, sich dem Recht zu entziehen, mindestens, daß es dem einzelnen freigelassen wäre, bestehenden Ordnungen den Gehorsam zu kündigen, wie nach Harnacks schlagender Beobachtung²,

1) Harnack, Entstehung usw. 146. 2) a. a. O. 167.

wenn sich wirklich die Christen allerorten als das eine Volk Gottes gewußt und damit einen Gegensatz zum jüdischen, römischen usw. Volk ausdrücken gewollt hätten, auch erwartet werden müßte, daß man versucht hätte, sie an einem Orte zu versammeln, wie es später die Montanisten getan haben. Nun ist vielleicht ein solcher Versuch in der Tat einmal gemacht worden. Vielleicht weisen die Angaben der Apostelgeschichte über die Frühzeit der jerusalemischen Gemeinde auf etwas derartiges hin, auf den Versuch der Sammlung einer heiligen Gemeinde, die von der Welt auch äußerlich geschieden, für ihre Glieder das geltende Recht, die überlieferten Über- und Unterordnungsverhältnisse außer Kraft setzen, und allein von Geist und Liebe leben wollte, dabei aber verfiel und zugrunde ging, weil eben die Regel unseres an die Spitze gestellten Zitates unverbrüchlich ist. Das wäre dann der Versuch, auf der gleichen Fläche neben den Rechtsordnungen des jüdischen oder römischen Volkes eine pneumatische Anarchie des Volkes Gottes zu errichten. Aber in den paulinischen Gemeinden ist die Versuchung dazu überwunden. Paulus unterscheidet die äußere Scheidung von der Welt, die er als einfach unmöglich hinstellt, von der innerlichen (I. Ko. 5, 10); er untersagt, daß ein christlicher Ehegatte dem heidnisch gebliebenen Teile die Ehrechte schuldig bleibe (I. Ko. 7, 16); er fordert von den Knechten Gehorsam gegen den Herrn (Eph. 6, 5 f.), trotz Ga. 4, 7. Er weiß auch von Rechten der Knechte an den Herrn (Kol. 4, 7). Er fordert Beharren bei der überkommenen sozialen Gliederung (I. Ko. 7, 20) und Beachtung der Standesunterschiede (Rö. 13, 7); und vor allem, rund heraus fordert er die Unterwerfung unter die staatliche Obrigkeit (Rö. 13). Von einem ausschließenden Gegensatz der christlichen Frömmigkeit, also des Bewußtseins, unter der Herrschaft des Christusgeistes zu wandeln, zu einem Leben unter Rechtsordnungen finden wir schlechterdings nichts. Sklave und Bruder ist kein Gegensatz, sagt eine besonders charakteristische Stelle (Philem. 16).

Noch mehr, wir finden sogar, daß die Frömmigkeit diese Unterwerfung unter das Recht in sich befaßt, also die Fortdauer des Rechtes nicht nur sozusagen als interimistisch übersieht und erträgt, sondern seine Ansprüche steigert und befestigt. Eph. 6, 5 ist der Rechtsgehorsam und der sittliche Gehorsam wunderbar zusammengeordnet, der Rechtsgehorsam als Wille Gottes bezeichnet. Daß es Rö. 13, 1—7 ebenso liegt, bedarf keiner besonderen Hervor-

hebung. Das ist auch ganz natürlich. In der Rechtsordnung selbst liegt naturnotwendig das Streben, die Motive zu ihrer Innehaltung immer weiter zu verstärken. Das stärkste Druckmittel, das menschlicher Rechtsordnung zu Gebote steht, ist die Drohung, den Leib zu töten. Wer diese Drohung für nichts achtet, für den verliert sie ihre zwingende Kraft. Auf dieser Höhe standen die alten Christen. Für sie also bedarf es einer Verstärkung des Motives zur Erfüllung der Rechtsordnung. Daher ihre Verankerung „in dem Herrn“, ein schlagender Beweis für die Erkenntnis der Notwendigkeit, sie aufrecht zu erhalten. Was heißt das alles aber anders, als daß sichtbares und unsichtbares Wesen trotz allem Enthusiasmus doch auseinander gehalten werden? Die Christlichkeit oder Erlöstheit setzt sich nicht vollständig in Sichtbarkeit um. Für das natürliche Auge sind in der Christenheit Herren und Knechte, Freie und Sklaven, nur für das geistige Auge sind sie alle Brüder; für jenes sind sie Juden und Hellenen, nur für dieses e i n Gottesvolk; für dieses eine Personenvereinigung von Korinthern, Römern, Thessalonichern, Kolossern, nur für jenes Glieder e i n e s Leibes. Das eine schließt das andere nicht aus, die Geistesherrschaft verträgt sich mit der Unterwerfung unter irdisch-geschichtliche Rechte und Pflichten, deren Begründung in der Vergangenheit liegt. Gewiß ist damit eine positive Wertung der Rechtsordnung nicht gegeben, sondern nur Duldung und Ergebung, aber als einen Abfall vom Ideal und als einen Kompromiß mit den Forderungen der Wirklichkeit kann man diese Haltung auch nicht bezeichnen.

Es ist selbstverständlich, daß die fortdauernde Gebundenheit an das überlieferte Recht innerhalb der V e r s a m m l u n g im Bewußtsein zurücktritt, weil hier das Gefühl der Gleichheit vor dem Christusgeist die in der Rechtsordnung gegebenen Unterschiede vorübergehend aufhebt. Das ist ja auch heute noch so in der gottesdienstlichen Versammlung der Christen. Die christliche Verkündigung kann ihrem Wesen nach nichts anderes sein als göttliches Wort, ihre Verbindlichkeit reicht nicht weiter, als sie innere Überzeugung und Zustimmung zu erwecken vermag. Herr über die Herzen und Gewissen ist allein der Herr, der der Geist ist. Und soweit sie Lebensideale und Lebensregeln zum Inhalt hat, bedarf es keiner anderen Motivierung als der aus dem Willen Gottes (I. Th. 4, 3; 5, 18; Kol. 1, 9; 4, 12); der Wille Gottes aber ist nichts anderes als das, wozu der Christusgeist die Gläubigen von innen her, aus eigenstem Strecken

und Streben treibt, gänzlich unabhängig von anderer Meinen und Urteil. Freilich so konsequent ist Paulus doch nicht, daß er nicht gelegentlich unbefangen sogar sittliche Gebote juristisch, d. h. mit einer Tatsache der Vergangenheit motivierte, nach der Regel: „Wie es anderswo gehalten wird, soll es auch bei euch gehalten werden“. Ich denke an die Begründung des Gebotes der Liebe durch das Gesetz (Ga. 5, 23; Rö. 7, 25; 13, 8—10), trotzdem er ebenso nachdrücklich schreibt: „Wenn ihr vom Geist getrieben werdet, seid ihr nicht unter dem Gesetz“ (Rö. 7, 6; 8, 2 usw.); an die Berufung auf die Gebote Gottes (I. Ko. 7, 19), auf das Vorbild Christi (Kol. 3, 13; Phi. 2, 5), auf sein eigenes Vorbild (II. Th. 3, 9; I. Ko. 4, 16 und 17; Phi. 3, 17). Denn es ist ja deutlich, daß hierbei die Freiheit der inneren Stellungnahme und der inhaltliche Eindruck des Gebotes durch den Hinweis auf eine Autorität eingeschränkt wird, die außerhalb des eigenen „Gefühles für das, was Gottes Wille ist“ (Rö. 12, 2), feststeht, oder daß die moralische Verbindlichkeit nach juristischer Methode begründet wird. Vollends unvermeidlich wird aber der Rückgriff auf solche Motivierung bei der Ordnung der Versammlung, denn für eine Menge auftauchender Fragen gibt der Geist nun einmal keine unmittelbare Leitung, sondern nur die mittelbare Anleitung: „Alle eure Dinge lasset in der Liebe geschehen“ (I. Ko. 16, 14). Diese Motivierung aber genügt deshalb nicht, weil im einzelnen Falle eben gerade das strittig bleibt, in welchem Verhalten sich die Liebe wirksam zeigen soll, und der Appell an die innere Stimme darin zu keiner Entscheidung verhilft.

Da ist es nun außerordentlich beachtenswert, daß Paulus die Liebespflicht gerade so konstruiert, das anderswo Geltende und Bewährte beizubehalten, selbstverständlich bis zu der Grenze, die das Gebot der Gottesliebe als das höhere dem der Nächsten- und Bruderliebe setzt. Des Paulus Regel ist nicht die: „Weil ihr unter dem Gebote der Liebe steht, seid ihr frei vom geltenden Recht“, als ob Liebeüben und Nach-dem-Recht-leben ein Gegensatz wäre, sondern eher umgekehrt: „Weil ihr von Gott zur Liebe berufen seid; seid ihr schuldig, es bei euch zu halten, wie es anderswo auch gehalten wird“. Die Innehaltung des Rechtes, die Beugung unter menschlich-rechtliche Autoritäten, die Übereinstimmung mit einer Forderung der Vergangenheit wird so indirekt zur Gewissenssache. Insofern kann man sagen, daß auch dieser Rechtsgehorsam ein freiwilliger und moralischer ist, aber von jedem Rechtsgehorsam, der nicht

geradezu wider das Gewissen ist, gilt ja, daß er Ausfluß einer sittlichen Pflicht ist, und für die Anwendung im konkreten Falle bleibt das maßgebende Motiv nicht die Liebe, sondern die Autorität des anderswo Geltenden. Wenn etwa heute eine Polizeiverordnung die Reinigung des Bürgersteiges durch die Anwohner vorschreibt, so ist es sittliche Pflicht, uns dieser Vorschrift, auch wenn wir sie inhaltlich für unbillig halten, zu fügen, solange sie nicht durch eine bessere Vorschrift abgeändert ist, nicht weil das Gewissen die Vorschrift bejaht, sondern weil das Gewissen den Bruch des Rechtes verbietet.

Derartig ist nun auch die Motivierung des Paulus in einer Reihe von Ordnungen des Gemeinlebens der *ecclesia*. Ich erinnere zunächst an die Frage, ob Frauen mit unbedecktem Haupte beten dürfen (I. Ko. 11). Paulus häuft für das Verbot Gründe auf Gründe, er appelliert an das Anstandsgefühl, an die Symbolik der Natur, aber weil er selbst fühlt, wie wenig stichhaltig diese Gründe sind, ist das ausschlaggebende Motiv der fast ärgerliche Hinweis auf das, was in den anderen *ecclesiis* Gottes Sitte ist. Ich verstehe nicht, wie geleugnet werden kann, daß Paulus hier die korinthische *ecclesia* an das bindet, was anderswo gilt. Wird aber eingewendet, daß es sich hier um Berufung auf eine Sitte, nicht auf Recht handelt, so ist zu erwidern, daß die Sitte allerdings in dem strengen Sinne, den S o h m einmal entwickelt hat¹, nicht Recht ist, weil ihr die zwingende Selbstherrlichkeit fehlt, daß dieser Unterschied aber hier nicht in Betracht kommt, wo nur festgestellt werden soll, daß zur Ordnung der christlichen Versammlung eine nicht moralische und innerliche, sondern fremde Autorität herangezogen und daß in der Beugung unter solche nichts der Pneumatokratie Entgegengesetztes gesehen wird. Die Sitte ist nicht Recht, aber sie ist wie das Recht menschlichen Ursprunges; sie beugt den Menschen unter eine ganz andersartige Autorität, als die des erlebten Gotteswillens, und kümmert sich nicht um seine Zustimmung.

Ferner die Frage, ob Frauen in der Versammlung das Wort ergreifen sollen (I. Ko. 14, 34 und 35): „Die Weiber sollen sich, wie in allen Versammlungen der Heiligen, so auch bei euch stille halten; ihnen kommt es nicht zu zu reden, sondern untertan zu sein, wie auch das Gesetz sagt In der Versammlung zu reden

1) Rudolph S o h m, Weltliches und geistliches Recht, München und Leipzig, 1914, S. 10.

ist für eine Frau unziemlich.“ Wieder fehlt der Appell an die sittliche Überzeugung. Der Geist gibt nun einmal keinen Bescheid auf die zur Entscheidung stehende Frage, darum wird, wenn überhaupt eine Entscheidung getroffen werden soll, der Rückgriff auf eine andere Autorität, das Gesetz, die Sitte, den Brauch der anderen Gemeinden unumgänglich.

Mindestens ebenso bezeichnend ist die Stelle I. Ko. 9, 7—11, die Begründung für den Anspruch des Missionars auf Unterhalt durch die *ecclesia*. Paulus macht ein Recht geltend, das durch das Herkommen geheiligt ist: „Wer zieht jemals in den Krieg auf seinen eigenen Sold? Wer pflanzt einen Weinberg und isset nicht von seiner Frucht? Wer weidet eine Herde und nährt sich nicht von der Milch der Herde?“ Daraus folgert er, daß auch er und Barnabas ein Recht haben, sich ihren Unterhalt nicht selbst zu erarbeiten. Paulus fügt freilich dieser Berufung auf das geltende Recht noch ein Schriftwort hinzu aus demselben Antriebe, aus dem er, wie wir oben gesehen haben, die Motive des weltlichen Rechtes religiös zu verankern sucht; aber das spricht ebensowenig gegen die Fortgeltung des allgemein anerkannten Rechtes wie dies, daß er persönlich nun doch von diesem Recht keinen Gebrauch gemacht hat. Man vergleiche, wie anders Paulus (II. Ko. 8 und 9) die Kollekte für die verarmten Christen in Jerusalem motiviert. Da wendet er sich an den guten Willen und an die Liebe; hier fordert er Unterwerfung unter geltendes Recht, denn die angeführten Sätze enthalten in der Tat geltendes, bürgerlich-staatliches Recht.

Eine verwandte Art der Motivierung enthält der mehrfache Hinweis auf das in allen Gemeinden Bräuchliche und Anerkannte (I. Ko. 4, 17; 7, 17; 10, 32; 14, 36): das Urteil einer anderen *ecclesia* ist maßgebend.

Endlich die Unterscheidung „Nicht ich, sondern der Herr“ und umgekehrt! Sie zeigt jedenfalls ein Gefühl für den Unterschied der Dignität zwischen religiösen, d. h. absolut verbindlichen, und geringwertigen Geboten (I. Ko. 7, 10—12. 25. 40). Dieser Unterschied aber bedeutet, daß Paulus sich bewußt ist, mit der höchsten Autorität des Christusgeistes die notwendigen Ordnungen des Gemeinlebens nicht decken zu können, und daß die Pneumatokratie Raum läßt für einen Gehorsam, der auf andere Motive gegründet ist. Gebote des Geistes sind alle gleichverbindlich, innerhalb ihrer ist keine Abstufung möglich. Betrachtet der Apostel sein Wort als

Wort Gottes, so muß er es dem Worte Christi an Wert gleichstellen. Das aber nimmt Paulus hier gerade für sein Wort nicht in Anspruch.

Es ist nach dem Gesagten nicht richtig, daß sich die Ordnung der *ecclesia* durchweg auf moralische Gebote und, was dasselbe ist, auf göttliche Offenbarungen stütze. Sondern diese Ordnung benützt zu ihrer Begründung auch das, was allerorten, auch bei Heiden und Juden, sonderlich aber in den anderen christlichen Gemeinden Rechtsens, Sitte und Brauch ist, und des Apostels persönliche, deutlich von der göttlichen unterschiedene Autorität. Kurz, wir finden zweierlei Motivierungen und damit eine Scheu, praktische Fragen des Gemeinlebens durch die Berufung auf Gott zu entscheiden, ein Suchen, sie vor dem Forum anderer menschlicher Autoritäten zum Ausdruck zu bringen, d. h. aber auch zweierlei Gehorsam, moralischen und Rechtsgehorsam, freilich auch diesen, wie oben gesagt, mitumfaßt von dem allgemeinen Liebesgebot und mittelbar daraus abgeleitet. Gewiß, die Ordnung der *ecclesia* ruht nicht auf Beschlüssen und einer Korporationsgewalt der Gemeinde, aber es ist auch nicht so, daß das Wort Gottes, d. h. die Überzeugungskraft des Lehrbegabten, die allein maßgebliche Quelle für diese Ordnung sei. Neben dem Worte Gottes herrschen die Sitte, das Herkommen, das allgemein Übliche und Geltende, kurz die Regel: „Dies soll bei euch so sein, weil es auch anderswo so ist“, und zwar ohne jedes Gefühl, daß damit der Majestät Gottes Abbruch getan und damit eine Sünde begangen würde. Das Bewußtsein, den lebendigen Gottesgeist in ihrer Mitte zu haben, brauchte an sich die Urchristenheit an der Aufrichtung von Rechtsordnungen und an der Bildung einer Korporationsgewalt noch nicht zu hindern. Daß man in der Urchristenheit „alles dahinten gelassen habe, was an natürliche, weltliche und rechtliche Verpflichtungen erinnern könnte“, daß darin „eine Profanierung der göttlichen Majestät“ gesehen wäre, daß man eine „auf Krücken weltlichen Rechtes sich stützende Autorität als unkirchlich, zum Bereich der Sünde und der Welt gehörig“ abgelehnt hätte, ist eine außerordentlich starke Übertreibung Scheels¹. Wenn er selbst schreibt, was ich für richtig halte: „Recht ist schon da vorhanden, wo auf Grund eines formal einmal festgesetzten Tatbestandes Ansprüche gestellt und Forderungen erhoben werden können“², so haben

1) Scheel, Die Kirche usw. 38. 2) Ebenda 12.

meines Erachtens auch die Ordnungen des Gemeinlebens in den paulinischen Gemeinden Rechtsgrundlagen gehabt. Es ist nichts mit der Ausnahme von der eingangs zitierten Regel, die Scheel konstatiert.

Aber es war ein schwaches Recht. Ein solches ist das Recht, dem die Kraft fehlt, sich durchzusetzen und zu verwirklichen. Es gibt nur zwei Wege, Geboten Nachdruck zu verleihen und Menschen zu ihrer Erfüllung zu bringen, den Weg, für ihren Inhalt seelische Zustimmung zu erwecken, das Gefühl zu erregen, daß dies Gebot von der Menschenwürde selbst gefordert wird, es im eigenen guten Willen zu verankern, und den Weg der Machtentfaltung des Gebietenden und Trägers fremden Willens. Der zweite Weg ist der einzige, wo es sich um Gebote handelt, die ihrer Art nach eine solche Emotion des sittlichen Gefühles nicht hervorbringen können. Gerade darin, daß es Fragen gibt, die vor dem Forum des sittlichen Gefühles nicht zum Austrag gebracht werden können, und die doch um der Gemeinschaft willen eine Erledigung finden müssen, liegt der tiefste Grund für die Naturnotwendigkeit des Rechtes. Es entsteht nicht nur wegen der Sündhaftigkeit der Menschen, die sich dem moralischen Gebote ihres eigenen Gewissens nicht beugen wollen, sondern um der Eigenart des Sittlichen willen, die dem Menschen ein Gebiet der Freiheit übrig läßt, innerhalb dessen er sich selbst und sein Verhalten bestimmen und anderen Menschen unterordnen darf. Scheels Schluß, die Urchristenheit habe sich schon deshalb allem Einfluß des Rechtes auf ihr Handeln entziehen müssen, weil sie sich selbst als eine Gemeinschaft der Sündlosen beurteilt habe¹, beruht auf einer viel zu engen Auffassung von der Begründung des Rechtes.

Schwaches Recht ist dasjenige, hinter dem keine oder nur wenig wirksame Macht steht. Stärkstes Recht ist das, hinter dem die höchste irdische Macht steht, die „den Leib töten kann“, die Macht des Staates. Macht ist immer im letzten Grunde physische Macht, das Vermögen, physische Nachteile zuzufügen. Eine solche Macht gibt es in der Urchristenheit nicht; deshalb ist die Ordnung des Gemeinlebens so schwierig, schwieriger als die Ordnung des bürgerlichen Lebens der Christen, hinter dem die Macht des Staates ausreichend geblieben ist und für die Beachtung dessen, was anderswo gilt, sorgt.

1) Scheel, Die Kirche usw. 22 f.

Ein Beispiel für dieses schwache Recht aus der Gegenwart ist folgendes: § 16 der preußischen Generalsynodalordnung vom 20. Januar 1876 lautet: „Werden die Bestimmungen der Kirchenordnung für Westfalen und die Rheinprovinz durch ein von der Kirchenregierung beabsichtigtes landeskirchliches Gesetz betroffen, so müssen die Synoden der beiden Provinzen, bevor der Gesetzesvorschlag an die Generalsynode gelangt, gutachtlich gehört werden . . . Äußern sich beide Synoden übereinstimmend gegen die Änderung ihrer Kirchenordnung, so bleiben diese Provinzen von dem Geltungsbereich der betreffenden landeskirchlichen Vorschrift ausgeschlossen.“ In diesem Paragraphen wird also die Regel: „Was bei anderen gilt, soll auch bei euch gelten“ für die Gemeinden Westfalens und der Rheinprovinz aufgehoben. Es wird in ihren freien Willen und in ihre Überzeugung von dem sachlichen Recht des betreffenden Gesetzesvorschlages gestellt, ob sie ihm Geltung verleihen wollen. Daß diese Bestimmungen dem praktischen Bedürfnis der Landeskirche schwersten Widerstand bereiten, hat die Erfahrung oft genug gezeigt. Das praktische Bedürfnis würde die Unterwerfung der rheinischen und westfälischen Gemeinden unter die allgemeine Rechtsordnung verlangen. Allein diese Rechtsordnung kann sich nicht durchsetzen, weil der Staat ihr seine Macht verweigert. Die Berufung auf den allgemeinen Brauch ist zu schwach, den etwaigen Widerstand der rheinischen und westfälischen Synoden zu überwältigen. Die Regel: „Was anderswo gilt, soll auch bei euch gelten,“ kann nicht durchgesetzt werden, weil dahinter keine Macht steht.

Ganz ähnlich ist die Lage in der Urchristenheit. Ein Staat, der etwa der einen Gemeinde Macht verleihen könnte, eine andere zur Beobachtung von Regeln zu zwingen, die bei jener Geltung haben, oder widerspenstige Mitglieder innerhalb einer Gemeinde dem, was die Älteren oder eine Mehrzahl oder eine einzelne hervorragende Persönlichkeit für die richtige Regel halten, zu unterwerfen, ist nicht vorhanden. Der vorhandene Staat kommt als heidnischer nicht in Betracht. Also ist das Entweder — Oder zwingend; entweder verzichtet man auf die Durchsetzung dessen, was anderswo gilt, und läßt die Fragen, die zwar mit dem Gewissen nichts zu tun haben, aber aus praktischen Gründen zur Entscheidung drängen, offen — oder man vergöttlicht sie durch den Versuch, sie mit derselben Emotion des sittlichen Gefühls zu decken, die die Verkündigung des moralischen Gebotes hervorruft. Die „eiserne Notwendigkeit“,

Rechtsordnungen aufzurichten, wird zur Notwendigkeit, göttliche Rechtsordnung aufzurichten, weil es unmöglich ist, weltliche Rechtsordnung aufzurichten, und andererseits um der Erhaltung der Gemeinschaft willen unmöglich ist, auf Rechtsordnung überhaupt zu verzichten. Sichtbare Kirche gibt es nicht anders, denn entweder als vom Staat geformte und mit weltlicher Zwangsgewalt ausgerüstete Korporation, wobei er selbst die Garantie für die Durchsetzung der unerläßlichen Ordnungen des Gemeinlebens übernimmt (er braucht sie deshalb nicht selbst zu erlassen) — oder als katholische Kirche; ein Drittes gibt es nicht. Denn ohne Recht kann eine sichtbare Menschengemeinschaft nicht leben. Versagt ihr der Staat die Sanktion ihrer Rechtsordnung, so muß sie sich nach einer anderen Quelle und Bürgschaft dafür umtun. Aus der Stellung des Staates zur christlichen Gemeinschaft erklärt sich die Bildung des göttlichen Kirchenrechts.

Man kann sich, glaube ich, die Unausweichlichkeit der Entstehung göttlichen Kirchenrechts durch eine Parallele aus der Gegenwart anschaulich machen. Nehmen wir den kommunistischen Staat im Sinne des konsequenten Marxismus als verwirklicht an: eine „Gesellschaft“, worin es Religion nur als Privatsache gäbe und die religiösen Vereinigungen von der Rechtsfähigkeit in jeder Form ausgeschlossen wären, worin sie unfähig wären, ihre Mitglieder, ihre Diener, Dritte zu irgendeiner Leistung durch Anrufung des Staates um physischen Druck zu zwingen. Wollen die religiösen Vereinigungen nicht auf der Stufe der nur gelegentlich und stoßweise zusammen- und auseinanderfließenden Geselligkeit bleiben, so haben sie keinen anderen Ausweg, als die ihnen vom Staat versagte Verbürgung ihrer Ordnung im Gewissen zu suchen, die Forderungen an ihre Mitglieder aus der Religion selbst zu begründen, z. B. die Pflicht des Beitrages, dessen Unterlassung keinerlei weltliche Rechtsfolgen haben würde, als religiöse Pflicht zu verkündigen und mit religiösen Nachteilen, Ausschluß von der Wortverkündigung und den Sakramenten (dem Banu), zu belegen. Dabei bleibt natürlich dahingestellt, ob sie damit Erfolg haben würden. Die Generation des ersten Clemensbriefes hatte Erfolg, weil ihr die Gemeinschaft mit der Kirche, an Wort und Eucharistie, als ein religiöses Gut erschien, weil *extra ecclesiam* für sie *nulla salus* war, ein Gedanke, der dem Evangelium noch fremd war, aber von Paulus der christlichen Erfahrung eingefügt ist. Wenn aber überhaupt, so ist im

kommunistischen Gemeinwesen Kirche nur als katholische Kirche denkbar. Man wird den Vergleich nicht mißverstehen. So wenig der römische Staat kommunistisch war, so versagte er doch den urchristlichen *ecclesiae* die Möglichkeit zur Ausbildung eines weltlichen Rechtes.

So kam es in der Urchristenheit zur Vergöttlichung dessen, was bis dahin nur Sitte und Brauch war. Die Männer des ersten Clemensbriefes taten diesen Schritt. Sie taten ihn nicht ohne Vorgang. Denn schon Paulus ist nahe daran gewesen, auch sittlich gleichgültige Gebote zu absolutieren und den moralischen Geboten gleichzustellen, weil der Hinweis auf das, was anderswo gilt, nicht Kraft genug hatte. Nicht deshalb, weil der Urchristenheit der Unterschied zwischen rechtlichen und moralischen Geboten unbekannt gewesen wäre und sie die Gebote: „Meidet die Unzucht und nehmet euch der Darbenden an,“ auf einer Fläche mit denen gesehen hätte: „Die Weiber sollen schweigen in der Versammlung und beim Beten ihren Kopf bedecken,“ sondern weil sie diesen Unterschied bei ihrer Lage im römischen Staat nicht aufrecht zu erhalten vermochte. Nicht weil man diesen Unterschied nicht kannte, sondern trotzdem man ihn kannte, ist es zur Bildung eines göttlichen Kirchenrechts gekommen. Die Veränderung, die im ersten Clemensbrief deutlich wird, besteht nicht darin, daß eine Regel nach dem Gesetz aufgestellt wird: „Was anderswo gilt, soll auch bei euch gelten,“ denn dies ist auch schon früher geschehen, sondern darin, daß in Ermangelung eines weltlichen Druckmittels die göttliche Autorität dafür eingesetzt wird. Keineswegs ist es die Pneumatokratie an sich gewesen, die, wenn überhaupt Kirchenrecht, verbindliche Ordnung der *ecclesiae* entstehen sollte, dazu gezwungen hätte, es als geistliches Recht aufzurichten. Denn sie läßt unter sich Raum für weltliches Recht, für die natürlich immer nur relative, aber doch wirksame Geltung auch solcher Autoritäten, denen die Weihe der göttlichen Begabung und die Macht über die Gewissen fehlt. Ja, man darf wohl sagen, die Reinhaltung der Herrschaft des Geistes in einer Menschen-gemeinschaft verlangt die Stütze einer weltlichen Rechtsordnung. Nur da, wo dies unausweichlich praktische Bedürfnis jeder Menschen-gemeinschaft mit den Mitteln der Rechtsordnung befriedigt wird, bleibt der göttliche Wille unverworren mit den Händeln dieser Welt, und die Majestät Gottes vor Mißbrauch geschützt. Denn gerade das Recht verbürgt die Freiheit, indem es seine Sätze dem Wechsel

menschlichen Willens und menschlicher Macht unterwirft. Die Freiheit innerhalb menschlicher Gemeinschaft besteht nicht darin, das Recht zu verachten — diese Freiheit wäre nur um den Preis der Gemeinschaft selbst zu haben —, sondern darin, jederzeit neues Recht setzen zu können. Wo dem praktischen Bedürfnis der Gemeinschaft dieser Weg zu seiner Erfüllung verschlossen wird, da erweist es sich so stark, daß es sie auf anderem, unlauterem Wege sucht, indem es sich in göttliches, moralisches Gebot verkleidet. Der Verzicht auf geistliches Recht ist der religiösen Gemeinschaft überhaupt nur da möglich, wo ihr der Staat mit seiner Rechtsordnung mittelbar oder unmittelbar den Leib baut. Das Verhältnis zum Staat ist es gewesen, das aus dem Urchristentum den Katholizismus, das göttliche Kirchenrecht erzeugt und damit die babylonische Gefangenschaft der Kirche geschaffen hat.

Hoffen wir, daß nicht von neuem die Christengemeinschaft in ein solches Verhältnis zum Staat gedrängt wird, worin sie, um überhaupt leben zu können, abermals ein geistliches Kirchenrecht ausbilden, d. h. die Teilnahme an ihren religiösen Gütern an die Leistung von Rechtsgehorsam binden müßte.

Das Buch des Elchasai, das heilige Buch der judenchristlichen Sekte der Sobiai.

Von

Hans Waitz.

Ein noch zum Teil dunkles Gebiet der altchristlichen Literatur stellt das Buch des Elchasai oder Elxai dar. Wohl haben Gelehrte wie Credner¹, Ritschl², Uhlhorn³, Renan⁴, Hilgenfeld⁵, Harnack⁶, Bousset⁷ u. a.⁸ weitere Strecken der *terra incognita*, als welche das Buch bis heute noch vielen gilt⁹, erforscht; der letzte aber, der, wie wenige wissenschaftlich dazu ausgerüstet, sich daran gemacht hat, das vorhandene Dunkel aufzuhellen, W. Brandt¹⁰, ist bei seiner Entdeckungsreise, worauf bereits Harnack hingewiesen hat¹¹, schließlich auf einen Irrweg geraten, der ihn dazu verleitete, unserem Buch in seiner ursprünglichen Gestalt jeden christlichen Charakter abzusprechen. Dies ist um so bedauerlicher, als Brandts an vortrefflichen Beobachtungen reiche Untersuchung — die erste und einzige größere Monographie,

-
- 1) K. A. Credner, Über Essäer, ZwTh 1, 1829, S. 321 ff.
2) A. Ritschl, Über die Sekte der Elkesaiten, ZhTh 23, S. 573 ff.
3) G. Uhlhorn, Die Homilien, Göttingen 1854, S. 392 ff.; Derselbe, Elkesaiten, RE² 5, 1898, S. 34. 4) E. Renan, Histoire des origines V. Paris 1877, S. 454 ff. 5) A. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum, Leipzig 1886, S. 103 ff. 6) A. Harnack, Dogmengeschichte I, Freiburg 1886, S. 231 ff. 7) W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 155 ff. u. ö. 8) Vgl. die Lehrbücher der christlichen Kirchen-, Dogmen-, Ketzer- und Literaturgeschichte. 9) Vgl. W. Köhler, Elkesaiten, RGG 2, 1910, S. 303, und Bousset a. a. O. 155 f. 10) W. Brandt, Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk, Leipzig 1912. 11) ThLZ 1912, Sp. 683 f.

die wir besitzen — eine abschließende hätte werden können. Eine neue Untersuchung ist daher geboten.

Das Buch des Elchasai selbst ist uns nicht erhalten, weder im aramäischen ¹ Urtext, noch in einer Übersetzung. Nur selten wird es in der altchristlichen Literatur erwähnt ², und nur einige Bruchstücke sind überliefert. Diese finden sich in Hippolyts *Refutatio omnium haeresium* ³ und im Panarion des Epiphanius ⁴. Beide haben eine griechische Ausgabe des Buches in ihren Händen gehabt und bringen daraus wörtliche Anführungen, Epiphanius offenbar ohne Kenntnis Hippolyts, aber in fast wörtlicher Übereinstimmung, wo er mit ihm zusammentrifft. Beide dürfen daher als durchaus zuverlässige Zeugen angesehen werden. Da ihre Auszüge sich gegenseitig ergänzen, reichen sie aus, um eine Vorstellung von Inhalt, Zweck, Eigenart und Herkunft des Buches zu geben ⁵.

Sein Name geht auf einen Mann zurück, der nach dem verworrenen Bericht Hippolyts ⁶ und dem unzweideutigen Zeugnis des Epiphanius ⁷ als Verfasser zu gelten hat. Von Hippolyt, bzw. von dessen Gewährsmann, dem Syrer Alkibiades, der sich zu den Schülern jenes Mannes rechnete, und ebenso von dem arabischen Schriftsteller en Nedîm im Fihrist ⁸ wird er Elchasai, von Epiphanius Elxai genannt. Beide Schreibarten, von denen die letztere sich eingebürgert hat, weil bis zur Entdeckung der Hippolytschen Schrift im Jahre 1842 Epiphanius die einzige Quelle war, während der ersteren als der am frühesten und durch einen Elchasäer bezeugten mit Brandt der Vorzug zu geben ist, gehen auf das aramäische כֶּסֶּי (nicht כֶּסֶּי ⁹) zurück, das nach der richtigen Übersetzung des Epiphanius ¹⁰ soviel wie „verborgene Kraft“ bedeutet. Ob dieser Ausdruck den Eigennamen oder nur einen Beinamen be-

1) S. u. S. 90. 2) Außer bei Hippolyt und Epiphanius nur noch bei Origenes (nach Eusebius h. e. 6, 38). 3) 9, 13—17, ed. Wendland 251—255, vgl. 10, 29 S. 284. 4) h. 19, ed. Holl, S. 217 ff., vgl. h. 30, 3, S. 335 f. und h. 53, ed. Dindorf II, S. 507 ff. 5) Eine Zusammenstellung der Bruchstücke und Zeugnisse bei A. Hilgenfeld, Elxai libri fragm. in Nov. test. extra can. receptum III, 1866, S. 151 f.; A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 207 ff.; eine Übersetzung der Bruchstücke bei W. Schulz, Dokumente der Gnosis, Jena 1910, S. LXII sqq (unvollständig); und H. Waitz in E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen² I, Tübingen und Leipzig 1921. 6) 9, 13. 7) h. 19, 1. 3. 4. u. ö. 8) Vgl. D. Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus II, Petersburg, 1856, S. 543. 9) A. a. O. 7 f. 10) h. 19, 2, S. 219, 9.

zeichnet, der dem Elchasai von seinen Anhängern beigelegt wurde, wie Simon der Magier auch „die große Kraft Gottes“ hieß, läßt sich nicht mehr ausmachen. Keinesfalls ist er mit Wellhausen¹ aus dem griechischen Ἀλέξιος zu erklären, zumal der Träger des Namens zweifellos semitischer Abstammung war.. Unrichtig ist auch die von verschiedenen Seiten² aufgestellte Behauptung, der Name sei nicht der des Stifters der Sekte, sondern der seines Buches, dessen geheimnisvoller Charakter damit bezeichnet werden solle. Wohl will der Verfasser seine Schrift als Geheimschrift betrachtet haben. „Dieses Buch,“ so sagt er nach Hippolyt³, „lest nicht allen vor“. Aber seinen Gläubigen gegenüber verbirgt er sich keineswegs hinter seinen Worten, tritt ihnen vielmehr aufs nachdrücklichste mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit entgegen. Wie ein Vater redet er sie als Kinder an⁴. Als ihr Gesetzgeber und Erlöser tritt er ihnen gegenüber. So redet und handelt kein Anonymus. Es gibt auch in der Literaturgattung der Apokalypsen, zu der das Buch gehört⁵, zwar pseudonyme, aber keine anonymen Schriften. Dazu kommt, daß nach Epiphanius⁶ noch zur Zeit des Kaisers Konstantius Nachkommen Elchasais lebten: zwei Schwestern, Marthus und Marthana, die als solche besondere Verehrung genossen. Uhlhorn⁷ hat freilich diese Schwestern zu Bischöfen der Elchasäer machen wollen; aber diese These scheitert an den sehr ins einzelne gehenden Angaben des Epiphanius. Daher sollte man nicht mehr von einem „Buch Elxai“, sondern nur noch von einem „Buch des Elchasai“ reden.

Die Integrität des Buches ist von Brandt⁸ in Frage gezogen worden. Elchasai, so meint er, habe jeweilen nur einzelne Blätter in aramäischer Sprache geschrieben und diese verteilen lassen. Nach seinem Tod seien diese von seinen Anhängern gesammelt und in ähnlicher Weise, wie nachmals die Aussprüche Mohammeds zu dem viel umfangreicheren Koran, zu einem Buche vereinigt worden. Dieses Buch, das heilige Buch einer jüdischen Sekte, welche das Opferwesen durch rituelle Tauchbäder zur Tilgung der Sündenschuld und zur Erlösung von Krankheiten und anderen

1) Skizzen und Vorarbeiten III, Berlin 1887, S. 206. 2) So von Ritschl a. a. O. 592; Uhlhorn, Die Homilien 393; Bousset a. a. O. 155 f. 3) 9, 17. 4) Vgl. Hippolyt 9, 15; Epiph. h. 19, 3. 5) S. u. S. 100. 6) h. 19, 2.; 53, 1. 7) Die Homilien 394, Anm. 2. 8) A. a. O. 10. 67 ff. 76 ff.

Übeln ersetzte und so eine Reform des Judentums erstrebte, sei später im griechischen Orient, in Syrien, ins Griechische übersetzt worden, und zwar von mehreren Übersetzern, und habe dabei verschiedene Änderungen am Text erlitten. Als dann die elchasäische Sekte auch im Abendlande, in Rom, missionierend aufgetreten sei und eine lebhaft Propaganda unter den Christen zu entfalten begonnen habe, sei ihr Buch in christlichem Sinne überarbeitet worden und habe erst jetzt den christlichen Einschlag erhalten, um dessentwillen es als ein Erzeugnis des J u d e n c h r i s t e n t u m s erscheine.

Demgegenüber ist zunächst zuzugestehen, daß Elchasai ursprünglich aramäisch geschrieben hat. Den Beweis dafür liefert ein Geheimspruch, den er seinen Anhängern in aramäischen, für sie unverständlichen Worten überliefert hat, damit sie ihn, ohne den Versuch einer Deutung zu machen, als Gebetsformel gebrauchten¹; nämlich der Spruch: *abar anid moib nochile daasim ana daasim nochile moib anid abar selam*, in dem, wenn man ihn von dem mittelsten Wort „ana“ nach vorn und hinten liest und dabei die Reihenfolge der Buchstaben umkehrt, der für die Beter dieses Spruchs und ihr zukünftiges Los bedeutungsvolle Satz zweimal versteckt liegt: אבא מטהר עליכון ביום דנא רבא d. h.: „Ich werde über euch Zeuge sein am Tage des großen Gerichts“². Diese ganze Geheimnistuerei hätte der Verfasser so nicht treiben können, wenn er nicht aramäisch geschrieben und die Leser seines Buches nicht aramäisch verstanden hätten. Auch die in dem Buche sich findende Vorstellung vom heiligen Geist als einem weiblichen Wesen weist auf semitischen Ursprung (רוח). Zweifellos ist auch, daß bei der Übersetzung des Buches ins Griechische Textänderungen vorgenommen worden sind. Dazu gehört, wie Brandt richtig beobachtet hat³, daß an zwei Stellen bei Hippolyt⁴ die sieben Zeugen, die die Anhänger des Elchasai bei ihren Tauchbädern anrufen sollen, anders angeführt sind, als sie nach Epiphanius⁵ ursprünglich gelautet haben, indem nämlich in der ursprünglichen Reihenfolge der fünf kosmischen Elemente Wasser, Erde, Himmel, Äther, Wind und der zwei sakralen Elemente Salz und Brot an Stelle des „Äthers“ und

1) Vgl. Epiphanius h. 19, 4. 2) Vgl. M. A. Levy in ZdmG 12, 1878, S. 712. 3) A. a. O. 68ff.; vgl. Epiphan. h. 19, 1 S. 218, 10ff. 4) 9, 5, 2 und 5 S. 253, 17 und 254, 9ff. 5) h. 19, 1 S. 218, 10f.; vgl. 19, 6 S. 223, 27f. und 30, 17, 4 S. 356, 12ff.

des „Windes“ die „heiligen Geister“ und die „Gebetsengel“ und an Stelle des „Brots“ das „Öl“ traten. Aber die Annahme einer weiteren christlichen Überarbeitung ist durch nichts anderes zu begründen als durch die Voraussetzung Brandts, daß Elchasai selbst keinerlei Berührungen mit dem Christentum gehabt habe. Diese Voraussetzung aber besteht nicht zu Recht. Vielmehr zeigt die Anlage des Buches, daß es nicht, wie Brandt annimmt, in einzelnen Stücken nacheinander, sondern aus einem Guß entstanden ist, und der Gedankeninhalt dieses einheitlichen Buches erweist, daß es nicht rein jüdischen, sondern judenchristlichen Ursprungs ist.

Zum Nachweis hierfür ist es zunächst nötig, den Inhalt und Gedankengang soweit als möglich zu rekonstruieren. Damit dabei jede Willkür ausgeschaltet wird, empfiehlt es sich, hierzu in erster Linie die Bruchstücke zu benutzen, die Hippolyt aufbewahrt hat. Denn wenn dieser, nachdem er ¹ die Lehren des Elchasai (bzw. seines Anhängers Alkibiades) behandelt hat, ausdrücklich bemerkt, daß er nun sein Buch durchgehen wolle ², so ist daraus zu schließen, daß er seine Auszüge in der Reihenfolge bringt, in der sie in seiner Vorlage standen. Zu diesem Schluß sind wir um so mehr berechtigt, als sich ergeben wird, daß die Auszüge gerade in dieser Reihenfolge sich zu einem sinnvoll fortschreitenden Gedankengang zusammenfügen. Gelegentlich ist auch auf den ersten Teil der Ausführungen Hippolyts zurückzugreifen. Erst in zweiter Linie kann der Bericht des Epiphanius ³ herangezogen werden.

Was Alkibiades nach Hippolyt ⁴ in Rom von der Herkunft des Buches erzählt hat, muß als Einleitung vorangestanden haben, nämlich daß ein Engel es dem Elchasai gegeben habe. Denn damit stimmt, was Epiphanius berichtet, daß es auf einer Offenbarung beruhe: συνεγράψατο δὲ οὗτος βιβλίον δῆθεν κατὰ προφήτειαν ἢ ὡς κατὰ ἔνθεον σοφίαν und φαντασιώδῃ δὲ τινα ὡς δῆθεν <ἐξ> ἀποκαλύψεως παρεισφέρει ⁵. Jedenfalls hat am Anfang etwas Ähnliches gestanden, wie in der Offenbarung Johannes I, 1; etwa: „Dies ist das Buch, das der große und höchste Gott dem Elchasai geoffenbart hat, wie er es dem (bzw. den ⁶) Sobiai überliefert hat.“ Nach der Schilderung Hippolyts, bzw. des

1) 9, 13—15. 2) 14 S. 253, 6 f.: ἰκανῶς οὖν τὰς ἀρχὰς αὐτῶν διηγνησάμενος τὰς τε αἰτίας τῶν τολμημάτων, παρελεύσομαι ἐπιδιηγνησόμενος τὰ ἐγγράφα κτλ. 3) h. 19. 4) 13 S. 251 f. 5) h. 19, 1 S. 218, 4 f. und 15 f. 6) Vgl. unten S. 103 f.

Alkibiades, die sich unmittelbar daran anschließt, ist der Engel, von dem Elchasai das Buch erhalten haben wollte, der Sohn Gottes gewesen und hat eine Größe von 24 $\sigma\chi\omicron\iota\nu\acute{\iota}\alpha$ (= 96 römischen Meilen), einen Durchmesser von 4 $\sigma\chi\omicron\iota\nu\acute{\iota}\alpha$ und von Schulter zu Schulter eine Breite von 6 $\sigma\chi\omicron\iota\nu\acute{\iota}\alpha$ gehabt, dazu Füße $3\frac{1}{2}$ $\sigma\chi\omicron\iota\nu\acute{\iota}\alpha$ lang, $1\frac{1}{2}$ $\sigma\chi\omicron\iota\nu\acute{\iota}\alpha$ breit und $\frac{1}{2}$ $\sigma\chi\omicron\iota\nu\acute{\iota}\alpha$ hoch. Ihm gegenüber hat ein weibliches Wesen der gleichen Größenverhältnisse gestanden, der heilige Geist. Eine ähnliche Schilderung bringt Epiphanius, und zwar an drei Stellen¹, indem er die Maße genau wie Hippolyt beschreibt und sie ebenso nicht nur in griechischen $\sigma\chi\omicron\iota\nu\acute{\iota}\alpha$, sondern auch in römischen Meilen angibt. Doch nennt er das männliche Wesen nicht „Sohn Gottes“, sondern „Christus“ und bezeichnet es auch nicht als einen Engel. Dafür weiß er zu erzählen, daß beide Gestalten wie Bildsäulen über einer Wolke und mitten zwischen zwei Bergen standen, für menschliche Augen unsichtbar². Daran schließt er ein Zitat, das bei Hippolyt fehlt: „*Und woher wußte ich (d. i. Elchasai) diese Maße? — Ich sah an den Bergen, daß ihre Köpfe hinanreichten, und da ich das Maß des Berges erfuhr, erkannte ich auch die Maße des Christus und des heiligen Geistes*“³. Es muß dahingestellt bleiben, ob an dieser Stelle von einem Engel und dem Sohne Gottes (so Hippolyt) oder von dem Christus (so Epiphanius) die Rede war, und es können daher hieraus noch keine Schlüsse auf den christlichen Charakter des Buches gezogen werden.

Nach Hippolyt⁴ hat sich an diese Vision die Verkündigung einer neuen Sündenvergebung im dritten Jahr der Regierung Trajans angeschlossen. Der Zusammenhang kann nur der sein, daß die himmlische Erscheinung dem Elchasai den Auftrag gab, ein Buch niederzuschreiben und darin eine solche Sündenvergebung für den angegebenen Zeitpunkt zu verkünden. Auf einen derartigen Zusammenhang weist auch eine Bemerkung hin, die Origenes in einer Homilie zum 82. Psalm aus Anlaß des Auftretens eines „Elkesaiten“ macht: *καὶ βιβλὸν τινὰ φέρουσιν, ἣν λέγουσιν ἐξ οὐρανοῦ κατεπεπτωκέναι καὶ τὸν ἀκηκοῦτα ἐκείνης καὶ πιστεύοντα ἄφεσιν λήψεσθαι τῶν ἀμαρτημάτων, ἄλλην ἄφεσιν παρ’ ἣν Χριστὸς Ἰησοῦς ἀφῆκε*⁵. Die z. T. wörtliche Übereinstimmung zwischen Hippolyt und Origenes läßt keine andere Deutung zu wie die, daß Elchasai durch die Vision,

1) h. 19, 4, 1 S. 221, 7 ff.; 30, 17, 6 S. 357, 1 ff.; 53, 1, Dindorf II, 508, 31. 2) h. 19, 4, 2; 30, 17, 6. 3) h. 30, 17, 7. 4) 9, 13, 3 f. 5) Bei Euseb. h. e. 6, 38.

die ihm zuteil geworden war, mit der Verkündigung einer neuen großen Sündenvergebung sich betraut wußte. Nach Hippolyt¹ soll sie vor allem den groben Sündern zugute kommen, wenn sie sich „zum zweiten Mal im Namen des großen und höchsten Gottes und im Namen seines Sohnes, des großen Königs, taufen lassen und (so) sich reinigen und heiligen und sich zu Zeugen die sieben Zeugen nehmen, die in diesem Buche aufgezeichnet sind.“ „Wiederum sage ich,“ so hat Elchasai nach Hippolyt² fortgefahren, „o Ehebrecher und Ehebrecherinnen und falsche Propheten, wenn ihr euch bekehren wollt, damit euch die Sünden vergeben werden — auch euch wird Friede und Anteil (an dem Heil) mit den Gerechten, sobald ihr auf dieses Buch hört und zum zweiten Mal getauft seid mit den Kleidern (am Leibe).“ Wenn irgendwo, so tritt an dieser Stelle der Einfluß christlicher Gedanken und Bräuche offen zutage. Brandt meint zwar³, daß die Taufe „im Namen seines Sohnes, des großen Königs“, sowie die Forderung einer zweiten Taufe erst nachträglich eingeschaltet sei. Mit Recht hat jedoch schon Hilgenfeld⁴ darauf hingewiesen, daß die Ankündigung einer neuen Sündenvergebung eine Nachahmung des neutestamentlichen Berichtes (Mk. 1, 4) sei. Wie dort Johannes der Täufer, so trete hier Elchasai auf mit der Verkündigung der Taufe zur Vergebung der Sünden. Ist nun aber die Taufe zur Vergebung der Sünden, und zwar auf den Namen Jesu Christi, ein altchristlicher Brauch⁵, sollte sie nicht das Vorbild der elchasäischen Wiedertaufe gewesen sein? Aus dem Judentum kann, wie Brandt selbst zugesteht⁶, dieser Ritus nicht kommen. Brandt neigt daher zu der Annahme⁷, er sei die Nachahmung des esoterischen Brauchs einer heidnischen Priesterschaft oder eines Mysterienvereins. Aber stammt er nicht aus dem Judentum, so liegt es schon an und für sich viel näher, seinen Ursprung im Christentum, insbesondere im Judenchristentum zu suchen. Auch Brandt verkennt die Ähnlichkeiten mit der judenchristlichen Proselytentaufe nicht, meint aber, einen Gegensatz zu ihr darin zu finden, daß die elchasäische Taufe eine öfters zu wiederholende Handlung gewesen sei, die man mit sich selbst vornahm, die judenchristliche dagegen ein einmaliger Akt zur Aufnahme in die Religionsgemeinschaft, der von einem Täufer vorgenommen wurde. Aber wenn auch von den rituellen Tauchbädern, die Elchasai zur Heilung von allerlei Krankheiten angeordnet hat

1) 9, 15. 2) 9, 15, 3. 3) A. a. O. 87 ff. 4) Nov. test. extra can. receptum III, 158. 5) Vgl. AG. 2, 38. 6) A. a. O. 147 f. 7) A. a. O. 153.

(s. unten) gilt, daß sie öfters zu wiederholende Handlungen waren, die man mit sich selbst vornahm, so kann dies doch für die Taufe zur Vergebung der Sünden nicht nachgewiesen werden. Auch sie erscheint vielmehr an allen Stellen, wo von ihr die Rede ist, ganz besonders aber in dem Verbot an bestimmten Tagen, über welche die bösen Gestirne herrschen, zu taufen¹, als ein einmaliger Akt, der von einem anderen vorgenommen wird. Nimmt man die durchaus christlich klingenden Bezeichnungen der Heilsgüter hinzu, welche dem Getauften verheißen werden (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, εἰρήνη, μέρος μετὰ τῶν δικαίων), sowie die Bedingungen, unter denen sie ihm allein zuteil werden (ἐπιστρέφειν, κατακούειν τῆς βίβλου, πιστεύειν), so wird man keinen Augenblick daran zweifeln, daß nicht erst spätere Bearbeiter, sondern bereits Elchasai selbst die Taufe nicht nur „im Namen des großen und höchsten Gottes“, sondern auch „im Namen seines Sohnes, des großen Königs“ vorgenommen und seine zweite Taufe im bewußten Gegensatz zur erstmaligen christlichen Taufe als Bedingung der verheißenen neuen Sündenvergebung gefordert hat.

Neben der Anordnung der Taufe, bzw. Wiedertaufe, als Sühnemittel hat das Buch des Elchasai² auch Vorschriften über rituelle Tauchbäder als Heilmittel für allerlei Krankheiten, wie Tollwut durch Hundebiß, Schwindsucht, Besessenheit u. dgl. m. enthalten, die von den damit Behafteten — von den Schwindsüchtigen vierzigmal innerhalb einer Woche — in einem fließenden Wasser (Fluß oder Quelle) genommen werden sollten unter Anbetung des großen und höchsten Gottes und unter Anrufung der sieben Zeugen und mit dem Gelöbnis, nicht mehr zu sündigen (Ehebruch zu treiben, zu stehlen, andere zu übervorteilen, zu hassen und zu verachten). Wie bei der Taufe zur Vergebung, so soll man auch bei diesen Tauchbädern seine Kleider nicht ablegen, sondern sich mit dem ganzen Gewand untertauchen. Zweifellos haben die Vorschriften über diese rituellen Tauchbäder im Buch des Elchasai unmittelbar nach der Ankündigung der Taufe zur Vergebung der Sünden gestanden. Das beweist nicht nur die Aufeinanderfolge der betreffenden Berichte bei Hippolyt, sondern auch ihr Inhalt und Wortlaut. Auch die Tauchbäder sollen in derselben Weise wie die Taufe zur Vergebung erfolgen. Nur sollen sie nicht „im Namen“, sondern nur „unter Anrufung“ des großen und höchsten Gottes geschehen, und von dem Sohne Gottes, dem großen König,

1) Hippol. 9, 16, 2. 2) Hippol. 9, 15, 4—16, 1.

ist dabei nicht die Rede. Auch sie haben jedoch nicht nur eine hygienische und rituelle, sondern auch eine ethische Abzweckung. Sind die Gläubigen durch die erste Taufe, bzw. Wiedertaufe, von ihren Sünden gereinigt worden, so sollen sie für den Fall, daß sie durch böse Dämonen, die Urheber der verschiedenen Erkrankungen, heimgesucht und wieder verunreinigt werden, durch diese Tauchbäder von den Krankheiten befreit und von neuem gereinigt werden. Nach Hippolyt¹ und z. T. auch Epiphanius² hat Elchasai seinen Gläubigen außer diesen Tauchbädern eine bestimmte jüdisch-gesetzliche Lebensweise, so vor allem die Beschneidung, vorgeschrieben. Dahin gehört auch das Gebot, das Epiphanius³ erwähnt, die Gebete immer nur in der Richtung nach Jerusalem zu verrichten. Vielleicht haben sich diese rituellen Vorschriften an die über die Tauchbäder angeschlossen.

Dagegen hat Elchasai die Opfer und die damit zusammenhängenden priesterlichen Handlungen als Gott, den Vätern und dem Gesetz zuwider verworfen⁴. „Kinder,“ so hat er seine Anhänger ermahnt, *„geht nicht dem Scheine des Feuers nach, daß ihr nicht irret; denn derartiges ist Irrtum, wie es heißt: Du siehst es ganz nahe und es ist in Wirklichkeit weit entfernt; geht nicht seinem Scheine nach, folgt vielmehr der Stimme des Wassers!“*⁵ Wie diese letzten Worte zeigen, stehen die Ausführungen über die Taufe als Sühnemittel und die Tauchbäder als Heilmittel mit diesem Verbot der Teilnahme an Opferhandlungen im engsten Zusammenhang und sind sich darum wohl auch im Buch des Elchasai einander gefolgt.

Zu den Taufvorschriften gehört auch das schon oben (S. 94) erwähnte Verbot⁶, an den Tagen, an denen die bösen Gestirne herrschen, weder Mann noch Weib zu taufen, sondern erst nach Ablauf ihrer Konstellation mit dem Monde diese Handlungen vorzunehmen, sowie überhaupt erst dann etwas anzufangen. Besonders soll dabei auf den Sabbat und den dritten Tag nach dem Sabbat achtgenommen werden, so oft an diesen Tagen eine unheilbringende Konjunktion des Mondes mit den bösen Gestirnen eintritt. Dieses Gebot, dem bei Hippolyt der Hinweis auf einen unter der Regierung Trajans nach abermals drei Jahren entbrennenden Krieg zwischen den gottlosen Engeln des Nordens folgt⁷, wird sich daher an die vorher beschriebenen rituellen Anordnungen angeschlossen haben.

1) 9, 14, 1. 2) h. 19, 1, 5, S. 218, 8 ed. Holl; 53, 1 ed. Dindorf II, S. 508, 11. 3) h. 19, 3, 5. 4) Vgl. Epiphanius h. 19, 3, 6. 5) ib. 19, 3, 7. 6) Hippol. 9, 16, 2 f. 7) 9, 16, 4.

Ob Elchasai bei der eben erwähnten Weissagung länger verweilt hat, als sich aus dem Zitat bei Hippolyt ergibt, läßt sich nur vermuten. Jedenfalls hat er diesen Anlaß benutzt, um an seine Gläubigen Mahnungen und Tröstungen zu richten. War dieser Krieg, durch den, wie er sagt, „alle Königreiche der Gottlosigkeit“ erschüttert werden, von ihm nach Art der Apokalyptiker als der Beginn des Weltendes gedacht, so mußten auch die Seinen in Mitleidenschaft gezogen werden. Oder sollten die Engel der Gottlosigkeit sie verschonen? Auch ihnen drohte Verfolgung, wenn sie bei ihrem Glauben beharrten und sich von der Teilnahme am heidnischen Götzendienste fernhielten. Sollten sie aber der Gefahr erliegen, ihren Glauben zu verleugnen und die Götterbilder anzubeten, so sollten sie doch deshalb nicht ihres Heiles verlustig gehen. Für sie ist es nicht Sünde — das heißt wohl: für sie kann es noch eine Vergebung ihrer Sünde geben —, wenn sie in diesem Fall unter dem Druck heidnischer Machthaber die Götterbilder anbeten, vorausgesetzt daß sie sich nur mit dem Munde und nicht mit dem Herzen zu ihnen bekennen. Hat nicht so einst während der Zeit der babylonischen Gefangenschaft ein Priester namens Phineas die Artemis in Susa angebetet und ist dadurch dem Todesverderben entronnen? ¹ Sollte aber jemand befürchten, infolgedessen seines Heiles und seiner Seligkeit verlustig zu gehen, so wird er selbst, Elchasai, für ihn als Zeuge eintreten am Tage des großen Gerichts. Man soll nur den Zauberspruch beten, in dem die Verheißung des Elchasai versteckt ist: „*Ich werde über euch Zeuge sein am Tage des großen Gerichts*“ (s. o. S. 90), und man wird durch seine Fürsprache gerettet werden. Diese Ausführungen, die Elchasai nach Epiphanius ² und Origenes ³ so oder ähnlich gemacht haben muß, können nur hier, am Ende seines Buches, gestanden haben. An sie mag sich als Schluß die Mahnung geknüpft haben, dieses Wort (oder Buch?) nicht jedermann vorzulesen, sondern diese Gebote sorgfältig zu hüten, weil nicht alle Männer zuverlässig, noch auch alle Weiber aufrichtig sind ⁴.

Das ist nach den uns erhaltenen Bruchstücken der Inhalt des Buches. Nach Hippolyt ⁵ und Epiphanius ⁶ hat es an einer Stelle

1) Vgl. Nu. 25, 7, Jes. Si 45, 28. 2) h. 19, 1, 8. 9. 19, 3, 1—3. 3) Bei Euseb. h. e. 6, 38: *φησι δὲ ὅτι τὸ ἀρνήσασθαι ἀδιαφορόν ἐστι, καὶ ὁ μὲν νοήσας τῷ στόματι ἐν ἀνάγκῃς ἀρνήσεται, τῇ δὲ καρδίᾳ οὐχί.* 4) Hippolyt 9, 17, 1. 5) 9, 14, 1; 10, 29, 1. 2. 6) h. 19, 3, 4 ed. Holl S. 220; 53, 1, ed. Dindorf II, 508. 25 ff.

noch eine gnostisch gefärbte Christologie vorgetragen, die mit der Vision des Sohnes Gottes, des großen Königs, im Einklang steht und deshalb als ursprünglich zu betrachten ist (s. u. S. 98). In welchem Zusammenhang sie gestanden hat, läßt sich nicht feststellen. Überblicken wir aber, was uns überliefert ist, so werden wir uns nicht dem Eindruck entziehen, daß die einzelnen Ausführungen sich zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfügen. Sie stellen nicht gelegentliche Aussprüche des Meisters dar, die er auf losen Blättern niederschrieb und die seine Schüler später zusammenfügten, sondern sie bilden zusammen ein einheitliches Buch, das Elchasai, wie er überzeugt war, infolge einer göttlichen Eingebung verfaßte und das seine Anhänger als ihr heiliges Buch verehrten. — Sein Grundcharakter ist Judentum, aber kein reines, sondern ein synkretistisches, ein Judentum, mit dem sich christliche und auch heidnische Anschauungen in eigenartiger Weise verschmolzen haben. Jüdisch sind die Vorstellungen von Gott. Es erkennt nur einen Gott an „den großen und höchsten“, den zu verleugnen und statt dessen ein Götterbild anzubeten eine zwar vergebbare Sünde, aber doch eine Sünde ist. Diesem Gott dienen die guten Engel, die Engel der Gerechtigkeit. Im Kampf mit ihm stehen die bösen Engel, die Engel der Gottlosigkeit, die ihren Wohnsitz im Norden haben. Mit diesen Vorstellungen, die ihre jüdische Art schon durch ihren sprachlichen Ausdruck beweisen, sind jedoch auch solche verbunden, die nur in christlichen Einflüssen ihre Erklärung finden. Neben, bzw. unter, dem großen und höchsten Gott steht der Sohn Gottes. Von ihm, zu dem als seine Schwester der heilige Geist gehört, hat Elchasai seinen prophetischen Auftrag. In seinem Namen — und nicht nur im Namen des großen und höchsten Gottes — soll auch die Taufe zur Vergebung der Sünden geschehen. In seinem Reiche, in dem er als der große König herrscht, sollen die Jünger des Elchasai leben und Heil und Friede für Zeit und Ewigkeit finden. Dieses himmlische Geistwesen, auch Christus genannt, hat aber mit dem geschichtlichen Jesus wenig oder nichts zu tun. Das ist der Eindruck, den Epiphanius aus dem Buch empfangen hat, wenn er sagt ¹, er habe daraus nicht entnehmen können, ob er, Elchasai, von unserem Herrn Jesus Christus rede; denn er äußere sich nicht bestimmt darüber, sondern sage nur „Christus“ (d. i. „der Messias“), als ob

1) h. 19, 3, 4.

er damit einen anderen bezeichne oder erwarte. Dazu passen die übrigen, zwar nicht ganz durchsichtigen und im einzelnen voneinander abweichenden, Angaben bei Epiphanius und Hippolyt, nach denen Christus ganz im Sinne der christlichen Gnosis als ein himmlisches Wesen vorzustellen ist, das — und darin liegt das Eigenartige der elchasäischen Christologie — zuerst in Adam (so Epiphanius¹⁾, dann in anderen Menschen (so auch Hippolyt²⁾, zuletzt in dem Jungfraugeborenen leiblich erschienen ist. Es ist dieselbe Adam-Christus-Spekulation, wie sie der judenchristlich-gnostischen Quellenschrift der Pseudoklementinen, den Kerygmen des Petrus, zugrunde liegt, wonach Christus, der große König und wahre Prophet, zuerst in Adam, der auch ein Christus (*unctus*) war, und von da ab, durch diesen Äon hindurchlaufend, in anderen Menschenleibern, zuletzt in Christus erschien, indem er mit den Namen auch die Gestalten wechselte³. Es ist der Gedanke einer über Judentum und Christentum stehenden Menschheitsreligion, der Versuch, aus Judentum und Christentum eine neue Menschheitsreligion zu schaffen, dem diese Lehre des Elchasai entsprungen ist.

Das gleiche Bestreben verraten die rituellen und sittlichen Vorschriften. Allerdings steht Elchasai auch hier einerseits noch ganz im Judentum. Ihm ist Jerusalem die heilige Stadt. Wo auch nur immer seine Gläubigen weilen, sollen sie, wie es der Talmud den Juden vorschreibt, beim Gebet ihr Antlitz stets dorthin wenden⁴. Das mosaische Gesetz, und zwar nicht nur das Sittengesetz, sieht er als verbindlich an, soweit er es nicht als unecht verwirft, und fordert darum nicht nur strengste Sabbatheiligung, sondern auch Beschneidung⁵ und verwirft den Zölibat⁶, wie er ja auch selbst verheiratet gewesen sein muß. Andererseits erhebt er sich über das mosaische Gesetz, an dem er literarische Kritik übt⁷. Nach Methodius⁸ haben οἱ περὶ τὸν Ἐλχασαῖον auch an den alttestamentlichen Propheten Kritik geübt. Insbesondere verdammt er die Opfer und die damit verbundenen kultischen Handlungen und fordert dafür die Taufe

1) h. 53, 1. 2) 9, 14, 1; 10, 29, 2. 3) Vgl. die pseudoklementinischen Rekognitionen 1, 45 ff. und Homilien 3, 20 sowie H. Waitz, Die Pseudoklementinen, Leipzig 1904, S. 114. 127 u. ö. 4) Vgl. oben S. 95, Anm. 3. 5) Vgl. Hippol. 9, 14, 1. 6) Vgl. Epiphan., h. 19, 1, 7. 7) Vgl. Epiphan., h. 19, 1, 5 und Origenes a. a. O.: ἀθετεῖ τινὰ ἀπὸ πάσης γραφῆς, κέχρηται ῥητοῖς πάλιν ἀπὸ πάσης παλαιᾶς τε καὶ εὐαγγελικῆς. 8) conviv. 8, 10, ed. Bonwetsch, S. 93, 7.

zur Vergebung der Sünden. Damit stellt er sich wieder auf den Standpunkt der Kerygmen des Petrus. Auch sie betrachten das Gesetz im ganzen als normativ und die Gesetzeserfüllung als Vorbedingung des Heiles, wie sie auch die Beschneidung fordern. In gleicher Weise verwerfen aber auch sie den Opferkult und das Altarfeuer (wie auch die alttestamentlichen Propheten) und verlangen statt dessen die Wassertaufe, durch die — und nicht mehr durch das Blut der Tiere — die Menschen, von ihren Sünden befreit, zu einem heiligen Leben geweiht und der Seligkeit versichert sein sollen¹. Allerdings steht Elchasai mit seiner Forderung einer zweiten Taufe in einem sektierischen Gegensatz zu dem kirchlichen Christentum, aber eben dies und ebenso seine Taufformel beweist seine Abhängigkeit von der urchristlichen Taufsitte². Ebenso erscheint es als eine Nachahmung der christlichen Mysterien, wenn Elchasai, wie allerdings nicht ausdrücklich bezeugt, aber nach Brandt³ als sicher anzunehmen ist, seinen Anhängern eine Kommunion mit Salz und Brot vorgeschrieben hat, wie sie auch sonst für das christliche Altertum, insbesondere in den Kerygmen des Petrus, bezeugt ist. Denn wenn hier⁴ von den beschnittenen Frommen gefordert wird, daß sie bei Empfang der heiligen Bücher, an einem fließenden Wasser stehend, zuerst die kosmischen Elemente (hier Himmel, Erde, Wasser und Luft) als Zeugen anrufen und darauf Salz und Brot genießen sollen, so werden auch die Anhänger des Elchasai, die ebenso das fließende Wasser aufsuchten und hier bei den kosmischen Elementen ihr Gelübde ablegten, denselben Brauch gehabt haben. Daß Elchasai von den heiligen Schriften der Christen auch Kenntnis gehabt haben muß, ergibt sich aus seinem Evangelium von der neuen Sündenvergebung und einer zweiten Taufe. Nach Origenes⁵ hat er auch an ihnen Kritik geübt und den Apostel Paulus ganz verworfen. Aus den Fragmenten seines Buches ist nichts darüber zu entnehmen.

Neben diesen christlichen Einflüssen zeigen sich bei Elchasai auch heidnische, insbesondere in der Anrufung der sieben (bzw. ursprünglich fünf) Elemente als Zeugen bei dem Ritus der Taufe und der Tauchbäder, wie in dem Vertrauen auf die magischen Kräfte des Wassers. Beiden liegt ja die mythologische Vorstellung zugrunde, daß in den Elementen der Natur göttliche Kräfte und Wesen wirk-

1) Vgl. H. Waitz a. a. O. 116. 128. 2) Brandt a. a. O. 20 findet auch Apk 14, 1 einen Hinweis auf eine zweigliedrige Taufformel. 3) A. a. O. S. 19f. 4) Vgl. contest. Jac. 21. 5) Vgl. S. 98 Anm. 7.

sam sind für die, die sich auf sie berufen oder ihnen anvertrauen ¹. Ein heidnischer Einfluß zeigt sich auch in dem astrologischen Aberglauben, den das Buch des Elchasai verrät, wenn es vor den Tagen warnt, an denen die bösen Gestirne herrschen. So fremdartig aber diese ursprünglich heidnischen Anschauungen uns anmuten, so wenig sind sie als das aufzufassen, was die Eigenart des Elchasaismus ausmacht; ähnliche abergläubische Vorstellungen und Bräuche finden sich auch in der christlichen Volksfrömmigkeit. Darf diese trotzdem als christlich bezeichnet werden, so hat auch der Elchasaismus trotz seines heidnisch-mythologischen Einschlags als Erzeugnis jüdisch-christlicher Frömmigkeit zu gelten. Und so gehört auch das Buch Elchasai seinem Lehrgehalt nach dem Judenchristentum, und zwar einem häretischen, synkretistischen Judenchristentum, an.

Der *Literaturgattung* nach ist es unter die Apokalypsen einzureihen. Zwar enthält es zahlreiche rein rituelle und ethische Vorschriften, wie sie in jedem anderen Buch geschichtlichen oder lehrhaften Charakters stehen könnten, während die im besonderen Sinn apokalyptischen Weissagungen und Bilderreden zurücktreten. Der Verfasser ist ein Mann, der mehr mit Organisationstalent als mit Phantasie begabt war, dem die schlichte Art der Belehrung und Mahnung besser lag als die Überschwenglichkeit bildlicher Redeweise. Aber sein Buch will (vgl. oben S. 92) einer Offenbarung sein Dasein verdanken. Elchasai hatte den Ehrgeiz, nicht nur Sekten- und Religionsstifter, sondern auch Seher und Prophet zu sein, weshalb ihn Epiphanius nicht mit Unrecht einen Pseudopropheten nennt ². So bildet auch der Schluß des Buches eine Weissagung von dem Beginn des Weltendes. Seiner ganzen Art nach steht das Buch etwa auf gleicher Stufe mit dem Hirten des Hermas, und mit demselben Recht, wie dieser, ist es unter die Apokalypsen zu stellen.

Aber es ist mehr als eine Apokalypse. Soll es, wie am Schluß gesagt ist, nicht allen vorgelesen werden, sondern nur solchen, die erprobt sind, so will es ein Geheimbuch sein, worauf ja auch der Geheimspruch des Elchasai hinweist. Geheimbuch aber will es sein, weil es ein heiliges Buch sein will, dem man Glauben schenken muß, um vom zeitlichen und ewigen Verderben errettet zu werden ³, das heilige Buch einer Sekte, die ihm ihr Dasein verdankt und, wie dies

1) Vgl. Bousset 274 ff. 2) h. 19, 1, 4. 3) Vgl. oben S. 94.

ihr heiliges Buch, im Bereich des judenchristlichen Synkretismus zu suchen ist.

Damit kommen wir zu der Frage nach der Herkunft des Buches.

Suchen wir zunächst seine Entstehungszeit zu bestimmen, so werden wir, wenn wir uns nur an die äußeren Zeugnisse halten, nicht weiter hinaufgeführt als bis zur Zeit, da Hippolyt sein ketzerbestreitendes Werk schrieb, bzw. da Kallistus Bischof in Rom war (217—222). Nach einer Bemerkung des Eusebius¹ soll die Sekte der „Elkesaiten“, wie er die Gläubigen des Elchasai nennt, sogar erst zu der Zeit, als Origenes in Cäsarea gegen sie auftrat, also zwischen den Jahren 241 und 247, entstanden und zugleich erloschen sein. Deshalb haben Ritschl² u. a. die Entstehung des Buches um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts angesetzt. Diesen Zeugnissen der patristischen Literatur steht jedoch ein schwerwiegendes Zeugnis des Buches selbst gegenüber, das uns in eine viel frühere Zeit führt. Es ist dies der Hinweis auf einen alle heidnischen Königreiche erschütternden Weltkrieg zwischen den Engeln des Nordens (Partherkrieg?), der drei Jahre nach dem Partherkrieg Trajans (114—116), und zwar noch unter seiner Regierung (πάλιν πληρουμένων τριῶν ἐτῶν Τραιανοῦ Καίσαρος), entbrennen soll³. Diese Prophezeiung hat sich nicht erfüllt, da weder solch ein Krieg eingetreten ist, noch Trajan so lange gelebt hat. Aber gerade deshalb ist es um so wahrscheinlicher, daß sie gerade so im Buch des Elchasai gestanden hat. Das Buch muß demnach im Jahre 116 geschrieben sein; ja, eine Textkonjektur Hilgenfelds⁴ bringt sogar das Jahr 101 heraus. Mit letzterem Datum würde stimmen, daß Elchasai nach Hippolyt⁵ seine neue Sündenvergebung im dritten Jahr der Regierung Trajans (98—117), also im Jahre 101, verkündete. Immerhin ist auch denkbar, daß er, wenn er auch schon in diesem Jahre auftrat, erst 15 Jahre später seine Weissagung niedergeschrieben hat. Zu dieser Annahme stimmt der Inhalt des Buches, insbesondere der scharfe Gegensatz gegen das jüdische Opferwesen, weiter die Vorschrift, die Gebete in der Richtung nach Jerusalem zu verrichten, dessen zweite Zerstörung (135) danach noch nicht erfolgt sein kann, auch das Zugeständnis, bei Verfolgungen die Götterbilder anbeten zu dürfen⁶, und der Schriftgebrauch, ins-

1) h. e. 6, 38. 2) A. a. O. 391 f. 3) Bei Hippol. 9, 16, 4, ed. Wendland, 255, 2. 4) A. Hilgenfeld, Das Judentum und Judenchristentum, Leipzig 1885. S. 105. 5) 9, 13, 4. 6) Vgl. dazu Hilgenfeld a. a. O. 115.

besondere das Fehlen neutestamentlicher Zitate. Und gegen diese Annahme kann aus dem Inhalt des Buches nichts vorgebracht werden. Auch der in ihm zutage tretende Synkretismus paßt schon in die Zeit Trajans¹. Demnach dürfte Elchasai im Jahre 101 öffentlich aufgetreten sein und im Jahre 116 sein Buch niedergeschrieben haben.

Schwieriger als die Zeit ist die Heimat des Elchasai und seines Buches zu bestimmen. Nach Hippolyt², bzw. nach der Behauptung des Elchasäers Alkibiades, soll er sein Buch von den Seren in Parthien, einem für die Alten mehr oder minder sagenhaften Volke³, erhalten haben. Aus dieser wenig vertrauenswürdigen Bemerkung, sowie aus einer Nachricht des en Nedîm im Fihrist über Elchasai als den Stifter der im Sumpfgebiet des Euphrat und Tigris ansässigen Sekte der Moghtasilah (d. h. der „Sich-Badenden“ oder der „Täufer“)“ hat Chwolson gefolgert, Elchasai und sein Buch stammten aus dem Nordosten Persiens⁴, bzw. aus Südbabylonien, was zweifellos im Widerspruch miteinander steht. Zuverlässigere Schlüsse lassen sich aus den Nachrichten des Epiphanius über die Wohnsitze der Elchasäer ziehen, in deren Nähe er selber als Vorsteher des zwischen Jerusalem und Askalon gelegenen Klosters von Eleutheropolis dreißig Jahre lang gewohnt hat. Denn sind diese Nachrichten auch reichlich verworren⁵, so ergibt sich doch daraus, daß damals zahlreiche elchasäische Gemeinden in dem südlichen Ostjordanland jenseits des Roten Meeres bestanden. In diesem Lande, d. h. in Nabatäa, Peräa, Moabitis, wohnten zu jener Zeit die zwei Schwestern Marthus und Marthana⁶. Sollte nicht hier, wo Elchasais Geschlecht ansässig war, auch seine Heimat gewesen sein? Hier, wo sich orientalische und griechische Kultur die Hände reichten, wo das aramäisch redende Judentum noch eine Macht war, wo um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts noch zahlreiche Judenchristen und judenchristliche Gemeinden wohnten, wird Elchasai mit seiner Verkündigung einer neuen Sündenvergebung und seiner Forderung einer zweiten Taufe aufgetreten sein, die ihrem ganzen Sinn nach zunächst nicht an Heiden und Juden, sondern nur an Christen, bzw. an Judenchristen, gerichtet gewesen sein kann: sie war ja mit der Forderung der Beschneidung verknüpft.

1) Vgl. Harnack, ThLZ 1912, Sp. 684. 2) 9, 13. 3) Vgl. recogn. 8, 41. 4) D. Chwolson a. a. O. I, 119. 5) Vgl. A. Schmidtke, Judenchristliche Evangelien (TU 37, 3. Reihe 7, 1911) S. 228 ff. 6) Vgl. Epiphan. h. 19, 2 und 53, 1.

Wohl finden sich zur selben Zeit und später noch bis in die Zeit des Epiphanius Judenchristen auch im nördlichen Ostjordanland, in Galaditis und Basanitis, in der Dekapolis bei Pella, in Kokaba, zwischen Pella und Damaskus gelegen, und auf der Insel Zypern.¹ Ebionäer (auch Nazaräer) genannt, waren sie Juden, die in Jesus den von den Propheten verheißenen Messias verehrten. Aber ihr heiliges Buch war noch zur Zeit des Hieronymus nicht das Buch des Elchasai, sondern das Nazaräerevangelium, im wesentlichen ein hebräisches Matthäusevangelium². Ihr Christus war nicht das himmlische Geistwesen, das in mancherlei Menschenleibern, zuletzt in dem Jungfrausohn, als erschienen galt, sondern der geschichtliche Jesus, der nach ihrer Meinung nicht durch die Jungfraugeburt, sondern erst durch die Taufe der gottgesalbte Messias geworden war. Sie wußten nichts von Wiedertaufe noch von Tauchbädern. Ihnen genügte die eine Taufe im Namen Jesu, durch die sie Christen geworden waren. Unter ihnen kann Elchasai nicht missioniert oder wenigstens keine Missionserfolge erzielt haben.

Solche Ebionäer oder Nazaräer waren einst auch im südlichen Ostjordanland verbreitet, zur Zeit des Epiphanius jedoch nicht mehr vorhanden. Statt dessen fanden sich hier zahlreiche elchasäische Gemeinden. Es liegt auf der Hand, auf welche Weise dieser Umschwung der Verhältnisse eingetreten ist: hier war das Feld, auf dem Elchasai im Jahre 101 seine Wirksamkeit begann. Hier predigte und taufte er. Hier sammelte er seine ersten Anhänger und gründete seine ersten Gemeinden. Hier schrieb er wohl auch — 15 Jahre später — sein Buch, das er seinen Anhängern, den „Sobiai“, als heiliges Buch anvertraute. Das will nämlich die Mitteilung des Elchasäers Alkibiades³ besagen, daß er sein Buch, das er von den Seren empfangen habe, einem gewissen Sobiai übergab. Nicht einem Manne dieses Namens, sondern einer Gemeinschaft, die sich die „Sobiai“ nannte oder von anderen so genannt wurde, widmete er sein Buch. Denn das aramäische Wort „Sobiai“, das nicht mit Ritschl⁴ von שָׁבַע (schwören), sondern von שָׁבַע oder שָׁבַע (waschen, baden, tauchen) abzuleiten ist⁵, bedeutet nichts anderes als die

1) Vgl. Epiphanius, h. 18, 1, 1; 30, 18, 1. 2) Vgl. H. Waitz, Apokryphen des NT RE³ 23, Leipzig 1913, S. 80 f. 3) Bei Hippolyt 9, 13, 2. 4) A. a. O. 589; vgl. cont. Jac. 1, hom. 3, 55. 5) Vgl. Brandt a. a. O. 42 ff.

sich Waschenden, die Gebadeten, die sich Tauchenden, die Getauften. Diese Sobiai hat wohl auch Hegesipp¹ im Auge gehabt, wenn er zu den urchristlichen Häresien die Masbotheer rechnet, als deren Stifter er einen Masbotheos konstruiert. Auch dieser Name ist von demselben Stammwort סבאי abzuleiten und bedeutet genau dasselbe wie Sobiai. Die Einreihung dieser Masbotheer in die Ketzerliste des Hegesipp nach den Simonianern und vor den Menandrianisten entspricht auch der Zeit des Elchasai. Das Buch des Elchasai war das heilige Buch der judenchristlich-synkretistischen Sekte der Sobiai.

1) Bei Euseb. h. e. 4, 22.

Der Offenbarungsträger im „Hirten“ des Hermas.

Von
Martin Dibelius.

Daß der Schlüssel zur Komposition des „Hirten“ in der fünften Vision des Hermas-Buches liegt, ist weithin anerkannt. Aber diese Vision entbehrt selbst des Schlüssels; das Auftreten des Hirtenengels ist keineswegs eindeutig, wie überhaupt seine Rolle im ganzen Buch nicht einheitlich erscheint. Wenn Beobachtungen dieser Art in der Forschung so wenig zu ihrem Recht kommen, so liegt das offenbar daran, daß sie zumeist im Dienst bestimmter literarischer Thesen verwertet werden. Ihnen ohne eine solche Abzweckung nachzugehen, erscheint mir geboten.

I.

Die fünfte Vision will die folgenden Gebote und Gleichnisse als Offenbarungen charakterisieren; der Hirt ist also Offenbarungsträger. Indem der Verfasser ihn auftreten läßt, legt er einen apokalyptischen Rahmen um diese ihrem Inhalt nach durchaus nicht immer „apokalyptischen“ Mitteilungen. Ein anderer Eindruck entsteht, wenn wir auf den Anfang der Vision blicken. Ἀπεστάλην . . . ἵνα μετὰ σοῦ οἰκήσω τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου, sagt der Hirt; er will dem Hermas also Schützer und Leiter fürs ganze Leben sein. Dieses Amt steht im Widerspruch zu dem des Offenbarungsträgers. Dessen Rolle ist ausgespielt mit der letzten Mitteilung, die er gewährt. Des Schutzengels Dienst aber endet erst mit dem Tode des Beschützten.

Eine entsprechende Beobachtung läßt sich am Ende von *sim. X* machen. Dort entfernen sich der „heiligste Engel“ und die Jung-

frauen, aber auch der Hirt. Das Ende der Offenbarungen ist gekommen; die himmlischen Gestalten entschwinden und der *angelus interpretes* mit ihnen. Aber zu diesem Ausklang der Offenbarungen will die Versicherung des heiligsten Engels nicht recht passen, daß Jungfrauen wie Hirt in das Haus des Hermas zurückkehren würden. Zwar daß die jungfräulichen Personifikationen von Tugenden dem Frommen als Schutzgeister beigegeben werden, hat nichts Befremdliches; aber die Rückkehr des Offenbarungsengels begreift man weniger gut, da seine Rolle doch anscheinend ausgespielt ist. Es handelt sich eben hier gar nicht mehr um die Funktion des *angelus interpretes*, sondern — wie wir aus *vis. V* wissen und aus der Beiordnung der Jungfrauen *sim. X, 4, 5* erschließen — um das Amt des Hirten als Schutzengel.

Aber die Funktionen des Engels sind damit noch nicht vollständig umschrieben. Bereits am Ende von *vis. V* wird er als der „Engel der Buße“ vorgestellt, und in den Geboten wie in den Gleichnissen wird mehrfach auf diesen Charakter angespielt. Besonders deutlich wird dieses dritte Amt in *sim. VI—IX*, wo der Hirtenengel — eigentlich dazu bestimmt, eine allegorische Handlung zu zeigen und zu deuten — selbst innerhalb dieser Handlung eine Rolle übernimmt; der Spielansager agiert auf der Bühne mit, der Mystagog erscheint als Person des Mysteriums. Dem Hirtenengel werden die vom Strafenengel Gepeinigten in weitere Zucht gegeben (*sim. VI, 3, 6*), er weiß die Strafe für Hermas zu mildern (*sim. VII, 6*), er pflanzt und prüft die Stäbe (*sim. VIII, 2 ff.*), er nimmt auch die unbrauchbaren Steine in entsprechende Behandlung (*sim. IX, 7 ff.*). Was das bedeutet und worin überhaupt des Bußengels Tätigkeit besteht, dürfen wir aus *sim. VIII, 3, 5* entnehmen — er hat die Sünder unter den Christen in seiner Gewalt —, sowie aus *mand. V, 1, 7*, wo er, ähnlich wie in *mand. XII, 6, 1*, jedem ernsthaft Büßenden Stärkung und Bewahrung verspricht. Die gefallenen Christen in eine Kur zu nehmen, damit sie wieder würdige Glieder der christlichen Gemeinde werden — das ist die Aufgabe des Bußengels.

Drei Rollen sind es also, in denen der Hirt dem Leser vorgestellt wird: er ist Interpret, Schutzengel und Bußengel. Die Konkurrenz aller drei Tätigkeiten tritt besonders deutlich in *mand. IV* zutage, dem Gebot, das von der Keuschheit und den Fragen des ehelichen Lebens handelt. Hier und in *mand. III* geht das Streben des Autors nicht, wie in den Geboten sonst, haupt-

sächlich dahin, vor bestimmten Sünden zu warnen; was ihm vor allem am Herzen liegt, ist in diesen beiden Fällen vielmehr die Verkündigung der Buße an alle die Christen, die der betreffenden Sünde (Lüge, Ehebruch) schon erlegen sind. Welche Funktion der *angelus interpres* in diesem Zusammenhang hat, ist aus *mand. III* ganz klar ersichtlich: er ist der Verkünder der Buße; er verheißt dem Hermas trotz seiner vielen Lügen Rettung, wenn er von jetzt an nichts als Wahrheit reden wolle (*mand. III, 5*). Von irgendeiner aktiven Anteilnahme des Engels an der Leistung des Hermas ist nicht die Rede. Dieselbe Haltung des Engels läßt sich auch in *mand. IV* feststellen: er verkündet, daß es für christliche Sünder eine Buße gebe (*IV, 1, 8; 3, 1 ff.*) und beantwortet die von Hermas in aller Bescheidenheit gestellten Fragen (*IV, 1, 4; 3, 1; 4, 1*). Als aber Hermas in derselben Gesinnung um Einsicht bittet (*IV, 2, 1*) — der Kenner dieses Dialogstils würde als Antwort des Engels die Erlaubnis zu weiteren Fragen erwarten¹ —, da knüpft der Hirt die Gabe der Einsicht an die Leistung der Buße: ἐγώ, φησίν, ἐπὶ τῆς μετανοίας εἰμι καὶ πᾶσιν τοῖς μετανοοῦσιν σύνεσιν δίδωμι. ἢ οὐ δοκεῖ σοι, φησίν, αὐτὸ τοῦτο τὸ μετανοῆσαι σύνεσιν εἶναι; (*IV, 2, 2*). Ebenso heißt es *IV, 3, 5* bei der Verkündigung der Christenbuße: πολὺσπλαγχνος οὖν ὢν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ καὶ ἔθηκεν τὴν μετάνοιαν ταύτην, καὶ ἐμοὶ ἡ ἐξουσία τῆς μετανοίας ταύτης ἐδόθη. Man sieht, aus dem Verkünder ist auf einmal der Vollstrecker der Buße geworden, der Offenbarungsmittler läßt sich plötzlich selbst innerhalb der Offenbarung auftreten. Auch der dritten Rolle des Hirten tut dieses Gebot Erwähnung, der des Schutzengels. Denn auf nichts anderes als auf diese Funktion bezieht sich die Anspielung: ἐπεὶ ὁ κύριος ἄξιόν με ἡγήσατο, ἵνα μετ' ἐμοῦ πάντοτε κατοικήῃς (*mand. IV, 2, 1*), denn das πάντοτε bezeichnet, über den Zeitraum der Offenbarung und auch über den der Buße hinausgreifend, das ganze künftige Leben. Und eine arge und im gegenwärtigen Text schier unerträgliche Konkurrenz zweier Rollen weist *mand. IV, 4, 3* auf: ταῦτά σοι ὅσα λαλῶ ἢ καὶ μέλλω λαλεῖν, φύλασσε. ἀπὸ τοῦ νῦν, ἀφ' ἧς μοι παρεδόθης ἡμέρας, καὶ εἰς τὸν οἶκόν σου κατοικήσω. „Halte meine Gebote

1) Dieses Frage- und Antwortspiel zwischen dem Offenbarer und dem — immer als unverständlich erscheinenden — Frager gehört zum Stil der apokalyptischen Literatur. In welchem Maße, darüber sind wir durch die jüngst veröffentlichte *epistola apostolorum* (Schmidt-Wajenberg, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern) auf das eindrucklichste belehrt worden.

von jetzt ab“ — so redet der Offenbarungsel, der mit „jetzt“ offenbar den Zeitpunkt seiner Mitteilungen bezeichnet; „so werde ich in deinem Hause wohnen“ — so verheißt der Schutzengel. Seiner Funktion entspricht auch der Termin „seit dem Tage, da du mir übergeben wurdest“ — denn hier ist nicht der Beginn der Hirtenoffenbarung gemeint, der überhaupt nicht in der Vergangenheit liegt (*mand.* IV wird offenbar am selben Tag gesprochen wie *vis.* V); auch auf den Anfang der Bußzeit wird hier nicht angespielt, denn auch er ist Gegenwart. Nur die Übergabe an den Schutzengel kann gemeint sein, auf die *Hermas vis.* V, 3 in einem schwer deutbaren und weiter unten zu interpretierenden Satz hingewiesen hat. Die Zeitbestimmung „seit dem Tage, da du mir übergeben wurdest“ gibt als Erklärung zu ἀπὸ τοῦ νῦν schlechterdings keinen Sinn, und man kann bezweifeln, ob sie nicht als falsche Exegese zu ἀπὸ τοῦ νῦν auf Grund von *vis.* V, 3 später in den Text gekommen ist¹.

Übrigens wird der Ausdruck παραδίδοναι im *Hermas*-Buch keineswegs einheitlich gebraucht, und die verschiedene Art seiner Verwendung zeigt besonders deutlich, daß der Hirtenengel mehr als eine Funktion auszuüben hat. Dem *angelus interpretis* wird *Hermas* nicht in einem besonderen Akt „übergeben“. Der Offenbarungsträger ist eine so bekannte Figur in der apokalyptischen Literatur, daß es keiner besonderen Einführungsszene für ihn bedarf; auch in anderen Apokalypsen ist sein Erscheinen nur kurz angedeutet oder gar ohne weiteres vorausgesetzt². Die Worte in *vis.* V, 3: γινώσκω, ᾧ παραδόθην, spielen also — wie sie auch genauer zu deuten sein mögen — jedenfalls nicht auf den Beginn der Offenbarung an, sondern auf einen weiter zurückliegenden Zeitpunkt, als der Hirt zu *Hermas* in das Verhältnis des Schutzengels trat. Als spätes, aber völlig eindeutiges Zeugnis der zugrunde liegenden Vorstellung kann man das Auftreten des Schutzengels in der Kindheit des heiligen

1) Die Palatina liest ex hoc enim tempore vel ex quo mihi traditus es — das ist eine Verlegenheitskorrektur oder ein Anzeichen, daß das zweite Datum interpoliert ist. 2) Vgl. für das letzte IV. *Esra* 4, 1; *ascensio Jes.* 6, 13; für das erste *apoc.* *Baruch* gr. 1, *Hermas vis.* II, 4, 1, auch *Da.* 8, 15 ff. — Daß übrigens auch von einer „Übergabe“ an einen Interpreten geredet werden kann, zeigt die weiter unten des näheren zu besprechende Stelle aus den *Thomasakten*, wo der unholde Geleiter der Toten durch den Strafort zu den Wächtern dieses Ortes sagt: οὐ δίδωμι αὐτὴν ὑμῖν, ἐπειδὴ γὰρ φοβοῦμαι τὸν παραδόντα μοι αὐτήν (57, S. 174 Bonnet). Er hat nur den Auftrag, ihr die Region der Qual zu zeigen.

Vitus anführen: *apparuit autem angelus Domini infantulo confortans eum et ait ei: datus, inquit, tibi sum custos, ut custodiam te usque in diem exitus tui, et omnia, quae petieris a Domino, dabuntur tibi*¹. Dem Schutzengel ist eine bestimmte Person auf Lebenszeit „übergeben“. So dürfen wir seine Aufgabe auch im Hermas-Buch verstehen. Ganz anders steht es mit der „Übergabe“ an den Bußengel. Wenn der Hirt *sim.* VII, 5 zu Hermas sagt: *θλιβήναι σε δεῖ, καθὼς προέταξεν ὁ ἄγγελος κυρίου ἐκεῖνος. ὁ παραδιδούς σε ἐμοί*, so ist mit dieser Übergabe in die Zucht der Trübsal zweifellos der Beginn jener Kur gemeint, in die der Bußengel die Sünder unter den Christen zu nehmen hat². Dieses Verhältnis aber ist — im Gegensatz zu dem Patronat — zeitlich begrenzt; nach *sim.* VIII, 3, 5 werden die reuigen Sünder, wenn sie ihre Buße geleistet haben, aus des Hirten Gewalt in die des Erzengels Michael übergehen; dem Hirten sind sie nur *εἰς μετάνοιαν* anvertraut. Auch für diese Art Übergabe läßt sich eine verdeutlichende Parallele anführen. In den Thomasakten wird die ermordete Dirne am Ort der Strafe dem Apostel Thomas übergeben, damit sie ins Leben zurückkehre und zur Vollkommenheit gebracht werde³. Darnach aber soll sie „an ihren Ort versammelt werden“. Auch hier handelt es sich also um eine Art Kur durch die Zucht der Buße, und auch hier ist ihre zeitliche Begrenzung angedeutet, denn nur zum Zweck ihrer Vollendung kehrt die Getötete noch einmal ins Leben zurück.

II.

Erst nachdem man sich die Konkurrenz der drei Rollen des Hirtenengels vergegenwärtigt hat, ist eine Analyse der Einführungsszene in *vis.* V möglich. Ihr wende ich mich nunmehr zu.

Ein Mann von würdigem Aussehen⁴, in Hirtentracht gekleidet,

1) *Passio S. Viti, Acta Sanctorum Junii tom. II, 1021 E.* 2) Vgl. oben S. 106. 3) Der Vorgang wird dreimal beschrieben. Die eben Erweckte erzählt *Acta Thomae* 54 (S. 171 Bonnet) dem Apostel *σοί με παρέδωκεν εἰπών: Σὺ ταύτην παράλαβε ἵνα τελειωθῇ καὶ μετὰ ταῦτα εἰς τὸν αὐτῆς χώρον συναχθῇ*. Darauf redet sie ihn 55 (S. 171) an: *Σὺ ὁ σὺν ἐμοί ὢν, ὃ καὶ παρεδόθην* und 57 (S. 174) berichtet sie wieder: *ὁ δέ σοι ὅμοιος λαβὼν μέ σοι παρέδωκεν, λέξας σοι ταῦτα: Παράλαβε ταύτην, ἐπειδὴ μὴ ἐστὶν τῶν θρεμμάτων τῶν πλανηθέντων*. 4) So ist zu übersetzen und nicht „mit strahlendem Antlitz“ (Weinel bei Hennecke, Neutest. Apokryphen). Die Pointe des folgenden beruht ja gerade darin, daß sich der „würdige Mann“ als Engel erweist. Eine gute Parallele bietet die Epiphanie des Asklepios in dem Heilungsbericht der

tritt zu Hermas in sein Haus. Nichts deutet zunächst auf einen Himmelsboten, und so vollzieht sich die Begrüßung in der üblichen Form. Aber nun stellt sich der Ankömmling als Abgesandter des heiligsten Engels vor und beansprucht des Hermas Schutzengel zu sein. „Da meinte ich, er sei gekommen, mich zu versuchen.“ Der Verdacht des Hermas richtet sich dabei offenbar nicht auf einen Menschen, denn im Munde eines Menschen würden Worte wie die angeführten nur Torheit und Ärgernis, aber keine Versuchung bedeuten. Hermas bezweifelt gar nicht die außermenschliche Herkunft seines Gastes, aber er argwöhnt ein dämonisches Wesen; „der Teufel hat Gewalt, sich zu verkleiden in lockende Gestalt“¹. Darum fragt er: „Wer bist du denn? Ich weiß nämlich, wem ich übergeben ward.“ Nach dem Zusammenhang ist deutlich, daß mit ᾧ παρεδόθην auf die von dem Fremdling in Anspruch genommene Schutzengelwürde angespielt wird. „Ich kenne,“ meint Hermas, „meinen Schutzengel“²; du gleichst ihm nicht, darum mißtraue ich dir.“ Aber nun offenbart der Gast sein wahres Wesen: ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν, ᾧ παρεδόθης, d. h. „ich bin dein Schutzengel,“ sagt er und verwandelt sich zugleich so, daß Hermas ihn erkennt und nun in Furcht und Schmerz sein voriges Benehmen bereut.

Die Fragen, wann Hermas ihm übergeben ward und woran er ihn jetzt erkennt, mögen für's erste vor der Betrachtung des eben analysierten Stückes zurückstehen. Was *vis.* V, 1—4 dargestellt wird, ist religionsgeschichtlich beurteilt nichts anderes als eine *Epiphanie*. Der unerkant auf Erden wandelnde Gott oder Gottesbote offenbart plötzlich seine himmlische Würde: entweder umfließt ihn himmlisches Licht („homerischer“ Demeterhymnus V. 275 ff.) oder er verrichtet eine ihm allein zuzutrauende Tat (der Engel bei Manoah Ri. 13, 20; Asklepios in dem Heilungsbericht aus Epidauros, Dittenberger, *Sylloge*² 803, 27 ff.) oder er

Sostrata in Epidauros, wo der unbekannte Wanderer auch zuerst als τὸν ὄψιν εὐπρεπὲς ἄνθρωπος eingeführt wird (Dittenberger, *Sylloge*², 803, 27 ff.) und sich erst hernach als Gott enthüllt. 1) Vgl. zu der in diesem Hamlet-Zitat enthaltenen Vorstellung II. Kor. 11, 14 und mein Buch „Die Geisterwelt im Glauben des Paulus“ 48 ff., dazu noch Od. Sal. 33, 4. 2) Es handelt sich um den Ausdruck des Argwohns; also kann von einem Mangel an Gastfreundschaft (v. Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden* 216) nicht die Rede sein. Aus dem gleichen Grunde ist die Übersetzung „ich möchte doch wissen, wem ich anvertraut worden bin“ (Bardenhewer, *Gesch. d. altchristl. Lit.*² I, 473) abzulehnen.

wird durch eine Himmelsstimme legitimiert (Jesus in der Taufgeschichte bei Mt.). Die Motive können verinnerlicht¹, sie können auch gehäuft werden, wie in der Verklärungsgeschichte Jesu, wo Verwandlung, Verkehr mit himmlischen Gestalten und Himmelsstimme zusammentreffen. Immer aber wird den Sinnen des Zuschauers eine vorher von ihm nicht gekannte oder nur geahnte Würde geoffenbart. Die Wirkung des Vorgangs auf den Zeugen wird gewöhnlich stark betont, und es ist kein Wunder, daß sie sich gelegentlich in Schrecken äußert, Schrecken vor dem bisher verkannten und nun offenbar gewordenen Göttlichen.

Alle drei für den Vorgang der Epiphanie in diesem Sinne wesentlichen Motive enthält auch die *vis.* V bei Hermas: Auftreten des göttlichen Gastes in unbekannter Gestalt, Verwandlung, Wirkung auf den Menschen. Aber während das erste dieser Motive durch den Argwohn des Hermas besonders herausgearbeitet und das dritte in Gestalt von Furcht und Trauer des Hermas sehr eindrücklich gemacht wird, ermangelt das zweite der wünschenswerten Klarheit; wir erfahren nicht, worin die Verwandlung besteht² und woran Hermas den Engel als seinen Schutzengel erkennt. Der Grund für diese oft erörterte Undurchsichtigkeit der Darstellung liegt darin, daß Hermas die Vorstellung von einem Schutzgeist, dem er irgendwann einmal „übergeben“ ward, ganz offenbar voraussetzt. Art und Herkunft dieser Voraussetzung haben wir nun zu untersuchen.

Zunächst ist eines festzuhalten: unser heutiger Hermastext liefert keine brauchbare Grundlage für diese Voraussetzung. Denn auf das Erscheinen der Engel *vis.* II, 4, 1; III, 10, 7 kann hier nicht angespielt sein³: sie sind reine *angeli interpretes* und keine Schutzgeister. Ebensowenig kann man auf die sechs Jünglinge verweisen⁴, denen in *vis.* III, 2, 5 die Steine zum Turmbau gegeben werden; hier handelt es sich laut *vis.* III, 4, 1 um kosmische Engel, denen der Herr seine ganze Schöpfung übergeben hat und die in keinem besonderen Verhältnis gerade zu Hermas stehen⁵. Die Vermutung,

1) Vgl. für diese Entwicklung meinen Aufsatz „Die alttest. Motive in der Leidensgeschichte des Petr.- und des Joh.-Evangeliums“ in den Abhandlungen z. semit. Religionskunde für Baudissin 137. 2) Sie besteht jedenfalls nicht in dem Verschwinden des Hirtenkostüms; denn Sim. IX, 10, 5 hält Hermas den Engel an seiner Hirtentasche fest. 3) So Funk im Kommentar seiner Ausgabe. 4) Völter, Die apostolischen Väter I, 233. 5) Freilich haben sie nach *vis.* III, 2, 6. 7 die Steine zu prüfen und zu verwenden, und Hermas gehört nach *vis.* III, 6, 7 selbst zu diesen

daß in einem uns verlorenen Teile der Hermasschrift von der Übergabe des Hermas an den Hirtenengel erzählt worden sei, wird man wohl erst in Betracht ziehen, wenn sie durch bessere Gründe als bisher wahrscheinlich gemacht wird¹; andernfalls scheint mir diese Hypothese ebenso wie die andere, die in *vis.* V eine Anspielung auf nicht erzählte innere Erlebnisse des Hermas findet², gar zu sehr nach dem Bedürfnis des modernen Interpreten gebildet zu sein.

Der oben analysierte Befund läßt denn auch eine andere Deutung zu. Der Mangel der Darstellung in *vis.* V liegt ja nicht in der Schilderung der Epiphanie, sondern nur in der unklaren Beziehung zur Vorgeschichte. Wir brauchten nicht zu wissen, woran Hermas seinen Schutzengel erkennt, wenn uns nur vorher erzählt worden wäre, daß (und seit wann) er ihn kennt. Das Epiphanie-Schema tritt klar und eindeutig hervor; nur die Verknüpfung mit der Geschichte des Hermas ist mißlungen. So führen alle Erwägungen zu dem Schluß, daß Hermas die Epiphanie des Hirten von anderswoher übernommen und nicht genügend verarbeitet hat.

Es ist die Frage, ob es sich dabei um die Benutzung einer bestimmten literarischen Vorlage oder um Entlehnung der Vorstellung und des literarischen Epiphanie-Schemas handelt. Eine Art Vorlage des Hermas glaubt Reitzenstein³ bekanntlich im ersten Stück des Corpus Hermeticum, im Poimandres, aufzeigen zu können. Auch dort wird eine Epiphanie des Offenbarungsträgers, verbunden mit einem Verwandlungswunder, erzählt. Der Charakter des Poimandres als Offenbarungsträger ist deutlich ausgeprägt⁴. Aber wie bei Hermas ist auch bei Hermes Trismegistos der Offenbarungsträger

Steinen. Aber damit wäre dann höchstens das zeitlich begrenzte Verhältnis des Bußengels zu den Büßenden geschildert, nicht das lebenslängliche und ganz persönliche Patronat des Schutzengels. 1) Gegen Spitta, Zur Gesch. u. Lit. des Urchristentums II, 247 f.; Schulz, Spuren heidnischer Vorlagen im Hirten des Hermas, Diss. Rostock 1913, S. 46. Mir erscheint auch der aus dem Anfang der Hermas-Schrift geführte Beweis Spittas nicht stichhaltig. 2) Baumgärtner, Die Einheit des Hermas-Buchs 32 f. 3) Reitzenstein, Poimandres 11 ff. 32 ff.; Hellenistische Wundererzählungen 126. Vgl. zur Kritik Bousset, Gött. Anz. 1905, S. 694; Lietzmann, ThLZ 1905, Sp. 202; Otto Dibelius, ZKG 1905, S. 171—176. Vielzuviel Selbständigkeit auf seiten des Hermas behauptet Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert (Freiburger Theol. Studien II, 133 f.). 4) Er führt sich Corp. Herm. I, 3 ein mit der Verheißung *καὶ γὰρ σε διδάξω* und verschwindet sofort nach Beendigung der Offenbarung (I, 27: *ταῦτα εἰπὼν ὁ Ποιμάνδρης ἐμὸς ἐμὴν ταῖς δυνάμεσιν*).

zugleich eine handelnde Figur der Offenbarungsszene; er ist der Νοῦς als kosmisches Prinzip, hat aber kein besonderes Verhältnis zum Offenbarungsempfänger¹ — auch in dem übrigens nicht erklärten Namen Poimandres soll offenbar kein Patronat über einen einzelnen angedeutet werden. Auch die Epiphanie des Poimandres vollzieht sich in drei Akten. Gleich der erste, das Auftreten des Gottes in unbekannter Gestalt, ist aber nicht besonders deutlich. Ein unbestimmtes Wesen von ungeheurer Größe ruft den Seher; es nennt auf Befragen als seinen Namen Poimandres; das eigentliche Wesen des Erschienenen soll offenbar die dabei genannte Bezeichnung umschreiben: ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς. Abgesehen von dem nicht weiter verwendeten Namen Poimandres ist vom Hirtenamt keine Rede, vom Hirtenkostüm überhaupt nicht. Darunter leidet auch der zweite Akt der Epiphanie, die Verwandlung. Wir erfahren darüber noch weniger als bei Hermas und können nur erschließen, daß der Νοῦς sich wieder in Licht aufgelöst hat, offenbar um bei der folgenden kosmischen Darstellung an seinem Platz zu sein². Es ist ja auch gar nicht mehr nötig, den Offenbarungsempfänger durch ein Epiphaniewunder zu bekehren, da dieser gar kein Mißtrauen gegen den Poimandres hegt. Dementsprechend wird der dritte Akt, die Wirkung der Epiphanie, in abgeschwächter Form geschildert: καὶ ἡγάσθη ἰδὼν (I, 4) — also Bewunderung statt Furcht und Schrecken!³. Nach alledem steht die Darstellung des Poimandres dem Ursinn der drei Epiphaniemotive ferner als die des Hermas. Sie enthält diese Motive in literarisierter und sublimierter Verarbeitung, bei der die gröberen Züge — Maske, Unglaube und Schrecken — ausscheiden, bei der aber infolgedessen der ganze Apparat der Verwandlung bedeutungslos wird. Eine literarische Abhängigkeit der flüchtigen, aber massiveren Darstellung im „Hirten“ von der vergeistigten, aber des Zweckes entbehrenden im Poimandres ist nicht wohl vorstellbar. Und wenn neue Texte nicht neue Aufschlüsse bringen⁴, wird man auf die Entdeckung einer literarischen Vorlage

1) Auch die Worte, die zunächst diesen Eindruck erwecken (I, 2: οἶδα ὁ βούλει καὶ σύνειμί σοι πανταχοῦ), beschreiben in Wahrheit nur das Verhältnis, das der Νοῦς zu allen Frommen hat: παραγίνομαι αὐτοῖς ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς κτλ (I, 22). 2) Corp. Herm. I, 6: ὁ δὲ Ποιμάνδρης ἐμοί: Ἐνόησας, φησί, τὴν θεάν ταύτην ὅτι καὶ βούλεται; — καὶ, Γνώσσομαι, ἔφην ἐγώ. — Τὸ φῶς ἐκείνο, ἔφη, ἐγώ, Νοῦς, ὁ σὸς Θεός... 3) Das Zittern und Erschrecken in I, 7. 8 gehört als Zeugnis des inneren Umwandlungsprozesses überhaupt nicht hierher. 4) Schulz, Spuren heidnischer

wohl überhaupt verzichten und versuchen müssen, des Problems auf anderem Wege Herr zu werden.

III.

Es muß uns zunächst genügen, die Vorstellungen aufzuzeigen und auf ihre Herkunft zu untersuchen, die Hermas übernommen und — nur nicht immer mit gutem Gelingen — verarbeitet hat. Für das Epiphaniewunder habe ich das eben zu zeigen versucht: hier haben wir ein oft benutztes Schema vor uns, in das Hermas das Auftreten seines Patrons einkleidete. Aber dieser Patron selbst, sein Hirtenkostüm und der Ursprung seiner Beziehungen zu Hermas entbehren noch der Deutung.

Zunächst ist dies eine festzustellen, daß es sich bei dieser Hirtengestalt nicht etwa um ein spontan entstandenes, dem Leben entstammendes Bild handelt. Denn bei diesem Hirten ist — im Gegensatz zu den in *sim.* VI genannten — überhaupt von keinem Bildgebrauch die Rede: wir hören weder von Schafen noch vom Weiden noch von irgendeiner Hirtentätigkeit. Ein Zusammenhang mit dem christlichen Bilderkreis vom Hirten aber (I. Pt. 2, 25; 5, 4; Hbr. 13, 20; Jo. 10 usw.), dessen Herkunft selber fraglich ist, läßt sich weder für *vis.* V noch für *sim.* VI behaupten. Dagegen spricht die neutrale Schilderung bei Hermas, die den Strafenengel *sim.* VI, 2, 5 fast mit denselben Worten beschreibt wie den Offenbarungsenkel *vis.* V, 1 und die auch den Charakter des verführenden Engels *sim.* VI, 1, 5 in der Schilderung seiner Gestalt so gar nicht zum Ausdruck bringt. Sittliche Qualitäten sind offenbar an diese Figuren erst herangebracht; sie selbst entstammen nicht dem christlichen Vorstellungskreise. Und auch nicht dem jüdischen; denn die Völkerhirten des Henochbuchs (89, 59 ff.) haben andere Funktionen und sind überdies selbst synkretistischen Ursprungs. Eine synkretistische Gestalt aber scheint auch unser Hirt zu sein, da er sich weder aus christlichen noch aus jüdischen Vorstellungen erklären läßt.

Wir haben es also mit der Vorstellung von einem göttlichen

Vorlagen im Hirten des Hermas (Diss. phil. Rostock 1913, S. 48) hat auf das *somnium Scipionis* (Cicero, *De republica* 6,10) verwiesen, wo der Held beim Anblick des Africanus maior im Traum von Schrecken befallen wird. Von dem Epiphaniewunder der Verwandlung ist hier aber überhaupt keine Rede.

Mentor zu tun, der dem Menschen lebenslang zur Seite steht. Sein Dasein gilt als selbstverständlich, obwohl er sich nur gelegentlich, mitunter in fremder Gestalt, offenbart. Eine verwandte Vorstellung findet sich in der vierten heiligen Rede des Aelius Aristides, im Zusammenhang einer Polemik gegen Platon, wie sie bei diesem Sophisten nicht selten ist. Aristides berichtet dort, Platon sei ihm im Traumgesicht erschienen, habe ihn nach seinem Urteil über seinen, des Platon, Briefstil gefragt und sich selbst dabei die sehr geringe Zensur gegeben: „Nicht schlechter als der kaiserliche Sekretär Celer“¹. Nach einer höflichen Entgegnung des Aristides fügt eine Nachtragsvision, wie wir sie als Mittel der Interpretation auch aus Hermas kennen, diesem Traum die Deutung hinzu: „Der mit dir eben als Platon sprach, ist dein Hermes; dem Platon glich er nur.“ Der unbekannte Interpret meint dabei — so sagt Aristides — mit Hermes „den, dem mein Leben zufiel“ oder „dem ich bei meiner Geburt anheimgegeben“². Diese Ergänzung hat die boshafte Pointe, die Selbstkritik des Platon in ein himmlisches Urteil umzuwandeln³. Aber abgesehen von dieser literarischen Tendenz bezeugt die, soweit ich sehe, fast gar nicht beachtete Stelle doch einen für unser Problem bedeutungsvollen Glauben. Von einer literarischen Beziehung zwischen Hermas und Aristides kann schon aus chronologischen Gründen keine Rede sein. Außerdem ist die Bildungswelt des kokettierenden Rhetors dem ungewandten Autor des „Hirten“ verschlossen; und wenn sie beide Neigung zu Visionen, aber auch zur Vermischung der visionären Elemente mit autobiographischen und romanhaften zeigen, so sind das Symptome ihres Jahrhunderts, nicht aber einer literarischen Verwandtschaft. Aber Aristides hat hier doch offenbar eine bekannte und verbreitete Vorstellung aufgenommen, und diese ist für unsere Frage um so bedeutungsvoller, als sie mit dem Namen des Gottes Hermes verbunden ist.

1) Aristides 50 § 57 (2, 440, Keil) ποῖός τις, ἔφη, σοὶ φαίνομαι εἰς ἐπιστολάς; μὴ φαυλότερος τοῦ Κέλερος; 2) A. a. O. S. 440: καὶ οὐ πολὺ ὕστερον ὁ μὲν ἠφάνιστο, ἐγὼ δὲ συννοίᾳ εἰχόμην. παρὼν δέ τις εἶπεν, οὗτος μέντοι ὁ διαλεγόμενός σοι ὡς Πλάτων ἀρτίως ὁ σὸς Ἑρμῆς ἐστίν — λέγων δὴ τὸν εἰληχότα τὴν γένεσιν τὴν ἐμήν — Ἑλλάτῳ δ', ἔφη, εἴλαστο. Man kann dabei γένεσις = „Leben“ fassen wie bei Ps. Aristides, Ἀπελλᾷ γενεθλιακός (30 § 27), oder „Geburt“ (so Baumgart, Aelius Aristides 108); Canter (I, 595 in der Ausgabe von 1604) übersetzt: intelligebat autem ortus mei praesidem. 3) Vgl. Baumgart a. a. O. 108.

Wenn unser Hirtenengel ursprünglich eine mythische Gestalt ist, so liegt es in der Tat nahe, an den Gott Hermes zu denken, und zwar weniger an den Hermes Trismegistos der Mystik — denn wir sahen, daß die Parallelität mit Poimandres anders zu erklären ist — als an eine hellenistische, vielleicht synkretistisch umgebildete Vorstellung vom Schutzgott Hermes, dessen Verkörperungen jedem Menschen als Hüter beigegeben sind. Wir fanden die Vorstellung, wie wir sie für Hermas voraussetzen müssen, bei Aristides bezeugt. Wir konstatierten weiter bei Hermas, daß die Hirtentracht seinem Schutzengel auch nach der Verwandlung eigen ist, obwohl sie in keinerlei Beziehung zur Funktion des Engels gesetzt wird. Sie dürfte also ein beibehaltenes Requisit aus der mythischen Vergangenheit der Figur sein; da auch Hermes als Hirtengott erscheint¹ und da Attis, an den man noch denken könnte, nicht als Mentor auftritt², so würde unserer Vermutung auch hier die gleiche Bahn gewiesen. Endlich dürfen wir — einem Hinweis Reitzensteins folgend³ — an die Einleitung des 9. Gleichnisses erinnern: der Hirt führt Hermas nach Arkadien, und Arkadien ist das Heimatland des Gottes Hermes.

Auch einige noch ungelöste Fragen der Interpretation lassen sich beantworten, wenn wir annehmen, daß der Hirt ursprünglich ein als Mentor bekannter, als Hirt erscheinender Gott — Hermes oder eine ähnliche Figur — war. Es wird in *vis.* V nicht gesagt, wann Hermas dem Hirten eigentlich „übergeben worden ist“. Wenn jener Glaube vorauszusetzen ist, den ich hier zu schildern versuche, so ist die Antwort nicht schwer: der, dem das ganze Leben anvertraut ist, hat dieses Patronat natürlich bei der Geburt übernommen. So ist das Verhältnis doch offenbar auch bei Aristides gedacht, man mag γένεσις nun übersetzen, wie man will.

1) Farnell, *The cults of Greek States* V, 9. 62 f. und in Roschers *Mythol. Lexikon* I Sp. 2378 (Roscher) und 2394 f. (Scherer). Vgl. wie bei Äschylus, *Eumeniden* 90 ff. das Wort ποιμαίνειν für die Tätigkeit des Schutzgottes Hermes gebraucht wird: Ἑρμῇ φύλασσε, κάρτα δ'ὼν ἐπ'ὄνυμος ποιμαῖος ἴσθι, τόνδε ποιμαίνων, ἐμὸν ἱκέτην. 2) Erst auf Inschriften aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. heißen die Magna Mater und Attis zusammen conservatores oder tutores eines Menschen (CIL, VI, 500. 512), und zu derselben Zeit weiht ein Stifter seinen Altar der Magna Mater, dem Hermes und dem Attis als den diis animae suae mentisque custodibus (CIL, VI, 499). 3) Reitzenstein, *Poimandres* 33, allerdings mit Zuspitzung auf den ägyptischen Hermes.

Eine zweite noch zu lösende Frage betrifft die Verwandlung. Woran erkennt Hermas seinen Mentor? Nun, wenn der Hirt ursprünglich ein Gott war, so braucht die Frage für ihn kaum gestellt zu werden; denn der Gott gibt sich dem Frommen durch sein aus dem Kultus und dem Mythos bekanntes Äußere zu erkennen. Aber wir dürfen vielleicht auch vermuten, wie sich der christliche Autor die Szene *vis.* V, 4 vorgestellt hat. Er mag gemeint haben, daß der Schutzengel seinem Klienten im Aussehen gleiche. Denn die früheste Stelle, die einen solchen Schutzengelglauben im Christentum bezeugt, scheint den Engel als eine Art himmlischen Doppelgänger zu betrachten; AG. 12, 14 f. berichtet die Magd, die allerdings den Apostel mehr gehört als gesehen hat, Petrus stehe vor der Tür, und die zweifelnden Christen erwidern: „Es ist sein Engel“. Auch jene vom Tode erweckte Dirne, deren Erzählung in den Thomasakten ich oben erwähnte, berichtet von dem Gefährten des Apostels, offenbar einer himmlischen Gestalt, als seinem Ebenbild¹. So wird sich unser Verfasser verständlich gemacht haben, was nach den heidnischen Voraussetzungen, wie sie eigentlich zur Hirtengestalt gehören, ohnehin glaublich ist: daß der Mensch seinen Mentor erkennt².

So begreifen wir nun die dreifache Funktion des Offenbarungsträgers, wie ich sie zu Anfang herauszuarbeiten gesucht habe. Das Amt des *angelus interpret* bietet gewissermaßen die Form, bedingt die Stellung der Gestalt im Ganzen und motiviert ihre Einführung. Die Form hat einen christlichen Gehalt, denn der Interpret ist der Engel der Buße. Aber das wird doch erst im Laufe der Darstellung deutlich. Von Anfang an dagegen wird vorausgesetzt, daß der Interpret auch der Schutzengel des Offenbarungsempfängers ist. In dieser Funktion aber enthüllt sich der außerchristliche Ursprung der Gestalt. Und erst die Annahme dieses Ursprungs vermag die Unklarheiten zu deuten, die der verchristlichten Figur des Hirten anhaften.

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß auch für die

1) Der Act. Thom. 54, S. 171, 8 als ἐκεῖνος ὁ ἄλλος ὁ συνών σοι bezeichnet war, heißt 57, S. 174, 7 ὁ δέ σοι ὅμοιος. 2) Ich widerstehe der Versuchung, noch weiter zu gehen und die Namensgleichheit Ἑρμᾶς — Ἑρμῆς in den Bereich der Vermutungen einzubeziehen. Denn dafür wäre eine Untersuchung des gesamten autobiographischen Materials im „Hirten“ nötig, auf die ich mich in diesem Rahmen nicht einlassen kann.

andere Interpretengestalt des Buches, die Kirche (*vis.* I—IV), bereits nichtchristliche Herkunft behauptet worden ist¹. Mir scheint, daß der eine Nachweis die Wahrscheinlichkeit des anderen zu stützen vermag. Hermas wird von einem Engel gefragt, für wen er die Greisin halte, die ihm erschienen sei, und er antwortet: „Für die Sibylle“ (*vis.* II, 4, 1). Wenn der Hirt „heidnischen“ Ursprungs ist, so ist die Erklärung Völter's nicht eben unglaublich, daß in dieser Antwort das eigentliche Wesen der Frau angedeutet, daß sie also die verchristlichte Sibylle sei. Nur wird sie freilich nicht die tiburtinische Sibylle sein, wie Völter auf Umwegen erschließt, sondern die von Cumae, dessen Name zur Ortsbestimmung in *vis.* I und II zu lesen ist. Wenn man dann weiter beobachtet, daß auch die Herkunft dieser Gestalt sich noch in allerlei Unstimmigkeiten verrät², so wird jene Vermutung fast zur Gewißheit. Wir werden also mit der Tatsache mindestens zu rechnen haben, daß auch der erste Teil des Buches unter der Herrschaft einer ursprünglich mythischen Gestalt steht.

Und doch ist es ein wesenhaft christliches Buch. Denn um Kirche und Buße, um die Erhaltung der Sünder innerhalb der Kirche, kreisen die Gedanken des Verfassers. Aber er verfügt über einen Apparat von synkretistischen Motiven, von denen ich nur einen Teil hier untersuchen konnte. Und wenn man auch nicht sagen kann, daß er diesen Apparat beherrscht, so läßt er sich doch auch von ihm nicht vergewaltigen. Seine Botschaft bleibt christlich, aber sie erschallt von heiligen Stätten der „Heiden“ her, von Cumae und Arkadien.

1) Völter, Die apost. Väter I, 184 ff. 2) So ist das Alter der Frau in *vis.* II, 4, 1 Ehrenprädikat, in *Vis.* III, 11. 2 Schwächezeichen. In Wirklichkeit ist die Greisenhaftigkeit ein mit der Gestalt Gegebenes.

Das Christentum des zweiten Clemensbriefes.

Von
Hans Windisch.

I.

Adolf von Harnack hat das Verdienst, die erste gründliche Darlegung über das Christentum des sogenannten zweiten Clemensbriefes gegeben zu haben¹. Er hebt zunächst die den Eingang tragenden christologischen Formeln hervor, in denen die Heidenkirche gegenüber Judentum und Heidentum die Unabhängigkeit und Allgemeingültigkeit des neuen Glaubens zum Ausdruck bringt, und findet sodann den Hauptinhalt der Predigt in der Einschärfung der Gebote Christi, in der Verkündigung eines einfachen, werktätigen Christentums, das sich in brüderlicher Liebe, in sittlicher Regelung des eigenen Lebens und in der Erwartung der künftigen Errettung erschöpft und von dem apostolischen Christentum hauptsächlich dadurch sich unterscheidet, daß jeder Zusammenhang dieser Sittenlehre mit dem Heilswerke Christi und mit der Neuschöpfung des Gläubigen fehlt². So ist der Prediger ein klassischer Vertreter des vulgär-heidenchristlichen Lehrtypus, einer Lehrweise, die weder durch Kompromisse zwischen verschiedenen apostolischen Traditionen, noch weniger durch Degeneration der paulinischen Dogmatik entstanden ist, sondern das natürliche Produkt der werdenden Heidenkirche darstellt.

Mit dieser Auffassung rückte Harnack scharf von der Tübinger Schule ab, insbesondere von Schwegler, der in II. Clem. ein

1) ZKG I, 1877, S. 329—364; vgl. Chronol. der altchristl. Literaturgeschichte I, 438—450, und ZntW 1905, S. 67—71. 2) Diese Beobachtung s. schon bei A. Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche³, 1857, S. 87.

Dokument des fortgeschrittenen (vermittelnden) Ebionitismus hatte sehen wollen¹. Das Schwegler entgegengesetzte Extrem trieb bald nach Harnack M. v. Engelhardt hervor, der in seinem Buch über „Das Christentum Justins des Märtyrers“ (1878) den II. Clem. mit Justin zusammenstellte und in ihm eines der schlagendsten Zeugnisse dafür sah, daß „die gesetzliche Denkweise“ der Heidenchristen mit dem urapostolischen oder dem nachapostolischen Judenchristentum nichts zu tun habe, sondern heidnischen Ursprungs sei², wogegen R. Seeberg den ethischen Moralismus der apostolischen Väter lieber aus dem Spätjudentum ableiten wollte³. Eine Kombination beider Anschauungen versuchte u. a. F. Wiegand in seiner Dogmengeschichte der alten Kirche⁴ (1912), indem er die wesentlichsten praktischen Einflüsse im vulgären Heidenchristentum von dem edlen heidnischen Moralismus, der jüdischen Gesetzeszucht und der hellenischen Gottes- und Weltweisheit ableitete. Einig sind alle Forscher in der Meinung, daß das neutestamentliche apostolische Christentum in den apostolischen Vätern, und so auch im II. Clem. nur verkürzt zum Ausdruck gekommen ist und vor anderen Einflüssen zurücktritt⁵.

Neue Anregungen kamen einmal von zwei Forschern, O. Pfeiderer⁶ und Vernon Bartlet⁷, die beide, unabhängig voneinander, den Charakter des II. Clem. als ägyptisch-alexandrinisch ansprachen (während die herrschende Meinung ihn als vulgär-heidenchristlich in Rom oder Korinth entstanden sein läßt), sodann von D. Völter, der in einer scharfsinnigen literarkritischen Analyse des II. Clem.⁸ auch aus ihm eine Grundschrift herauschält, die (wie die Grundschriften des I. Clem., des Hermas, des I. Pt. und Ja.) ein einfaches Christentum ohne Christus verkündet, das nichts anderes ist als die universalistisch interpretierte und auf ihren sittlich-religiösen Kern reduzierte alttestamentliche Religion, und dem erst nachträglich die spezifisch christlichen Elemente (Christologie, Herrenworte, Tauflehre usw.) eingearbeitet worden sind. Doch nicht nur dieser neuen Spezialstudien wegen ist eine Überprüfung der

- 1) Geschichte des nachapostolischen Zeitalters I, 1846, S. 448—455.
 2) S. 402. 3) Lehrbuch der Dogmengeschichte² I, 1908, S. 143 f. Einzelnachweise bei G. Hoennicke, Das Judenchristentum, 1908, S. 248 ff.
 4) S. 16. 5) Loofs, Leitf. z. Stud. der Dogmengeschichte⁴, 1906, S. 87.
 6) Urchristentum II, 2 S. 586—596; vgl. auch Hilgenfeld, Clementis Rom. epist.², 1876, S. XLIX. 7) The origin and date of 2 Clement (ZntW 1906, S. 123—135). 8) Die älteste Predigt aus Rom (Die apost. Väter II, 1), 1908.

herrschenden Anschauung erwünscht; auch der heutige Stand unserer urchristlichen Forschung erfordert sie. Wir haben wieder gelernt, daß die Übergänge zwischen „apostolischem“ (neutestamentlichem) und „nachapostolischem“ (außerkanonischem) Christentum fließend sind, daß auch das „apostolische“ Christentum keine Einheit darstellt, sondern verschiedene, z. T. stark voneinander abweichende Typen hervorgebracht hat: den synoptischen, den paulinischen, den johanneischen, den vulgär-heidenchristlichen Lehrtypus. Die Dogmengeschichte setzt schon im N. T. ein, und schon da gewinnen Spätjudentum und Hellenismus in Wechselwirkung bestimmenden Einfluß. All diese Gesichtspunkte erfordern auch eine erneute Untersuchung der apostolischen Väter und sollen bei der nun folgenden Untersuchung des Christentums des II. Clem. zur Geltung kommen.

II.

Von einer Auseinandersetzung mit Völter sehe ich hier ab. Ich urteile zwar über seine Studie günstiger, als die Kritik es zumeist getan hat¹, halte z. B. seine Vermutung, daß die christologischen Aussagen in Kap. 1² Zusätze seien, für sehr erwägenswert und kann seiner Annahme, daß erst eine zweite Hand Kap. 19 f. hinzugefügt habe, auch meinerseits hohe Wahrscheinlichkeit nicht absprechen³. Aber die literarische Analyse der Homilie, die ich in steter Auseinandersetzung mit Völter und seinen Hinweisen auf Unebenheiten für mich vorgenommen habe, hat mich nur davon überzeugt, daß der Verfasser selbst verschiedenartige Traditionsstoffe verarbeitet hat⁴. Freilich scheint es mir denkbar, daß er einen ursprünglichen kürzeren Entwurf erst nachträglich mit einigen Erweiterungen⁵ versehen hat, und auch die christologischen „Interpolationen“ mögen, wenn sie nicht dem Vorleser, dem Verfasser von Kap. 19 f. (?), zuzuweisen sind, erst bei dieser Überarbeitung hinzugekommen sein. Doch dies — vielleicht erst durch eine Überarbeitung in seine jetzige Gestalt gebrachte — uns vorliegende Ganze ist als literarische Einheit zu würdigen. Seine Schichtung aus verschiedenen Traditionsstoffen macht seinen eigenartigen

1) Vgl. z. B. Knopf, ThLZ 1909, Sp. 361 f. 2) 1, 1: ἡ σοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ, 1, 2: καὶ ὅσα ὑπέμεινεν ἐνεκα ἡμῶν. 3) Vgl. auch Schübler, ZKG 1907, S. 1 ff.; Di Pauli, ZntW 1903, S. 321 ff. 4) Vgl. meine Analyse des sog. Barnabasbriefes im Ergänzungsband zu Lietzmanns Handbuch. 5) Etwa den Abschnitten 4, 1 f.; 5, 2—4; 7; 8, 4—9, 6; 14, 2—5.

theologischen Charakter aus. Und ebendiese Schichtung soll hier nachgewiesen werden.

III.

Die Grundlage ist unverkennbar prophetisch-synoptisch. Die alttestamentlichen Zitate sind meistens aus der prophetischen Strafpredigt und Gerichtsandrohung genommen¹. Daneben ist gelegentlich die prophetische Forderung des wahren Gottesdienstes verwertet². Auslegung und Anwendung dieser Stellen ist meistens ganz dem prophetischen Geist entsprechend.

Diese Sätze der prophetischen Predigt, die der Verfasser herausgeholt hat, sind es nun aber, die auch der synoptische Jesus als Erneuerer des alten Prophetismus kraftvoll verkündet hat. Wenn der Verfasser mehrfach³ Prophetisches und Synoptisches zusammenwebt, so fügt er da ursprünglich Verwandtes zusammen, wie denn einzelne seiner prophetischen Zitate schon in der Synopse dem Evangelium angegliedert sind⁴. Die meisten synoptischen Zitate, die II. Clem. bringt, kennzeichnen denn auch das Evangelium als Erneuerung und Weiterführung des Prophetismus, und die Auslegung, die der Verfasser hinzufügt, unterstreicht die Leitgedanken meist völlig sinngemäß. Danach ist Jesus gekommen, die Sünder zu rufen⁵ und die Bedingungen ihrer Rettung zu verkünden⁶. Seine Forderung ist: ihn zu bekennen⁷, die Gerechtigkeit (= seine Gebote = seines Vaters Willen) zu tun⁸, nicht die Menschen, sondern nur Gott zu fürchten⁹, Gott allein zu dienen¹⁰, seine Seele zu retten¹¹, im kleinen treu zu sein¹², die Feinde zu lieben¹³. Die zwei Hauptkreise der synoptischen Lehre, die Gerichtspredigt und die Läuterung des überlieferten Gottesdienstes, kommen schon darin zur Ausprägung.

Noch stärker zeigen die eigenen Ausführungen des Verfassers, und zwar nicht nur seine Auslegungen synoptischer Zitate, auch seine freien Vermahnungen und Betrachtungen, daß seine Denkweise von synoptischen Gedanken gut gesättigt ist. Das ganze Schriftstück ist ja doch eine Predigt vom kommenden Reich und vom

1) Vgl. 2, 2 f.; 6, 8; 7, 6; 13, 2; 16, 3; 17, 4. 2) 3, 5. 3) So 2; 3, 2—5; 13, 2—4. 4) Vgl. 3, 5 = Jes. 29, 3 = Mc. 7, 6 Par.; 7, 6 = Jes. 66, 24 = Mc. 9, 44 ff.; 14, 1 = Jer. 7, 11 = Mt. 21, 13; endlich 3, 4 Anspielung an Dt. 6, 5 = Mc. 12, 30 Par. Auch das apokryphe Zitat 11, 2 ff., das der Verf. wohl der alttestamentlichen Prophetie zugeschrieben hat, trägt synoptische Farbe: es klingt wie eine Doublette zu Mc. 4, 26—29. 5) 2, 4. 6) 3, 2; 4, 2; 5. 7) 3, 2. 8) 4, 2. 5; 9, 11. 9) 5, 3. 10) 6, 1. 11) 6, 2. 12) 8, 5. 13) 13, 4.

kommenden Gericht, von der Buße, vom Gehorsam gegen Christi Gebote, von der Liebe und der Enthaltensamkeit als den Bedingungen der Rettung und des Eingangs in das Reich Gottes. Namentlich die eschatologische Lehre der Synopse wird scharf und eindrucksvoll entwickelt und dem Hörer ans Herz gelegt. Dabei findet der Verfasser auch neue Formulierungen, die die synoptische Gedankenwelt trefflich erläutern, so das Wort von „der Ruhe des künftigen Reiches und des ewigen Lebens“¹, die geradezu klassische Definition der „zwei Äonen“², die Aufstellung der Alternative: diesseitiger Genuß oder kommende Verheißung³, die Mahnung, um den Preis zu ringen⁴, den Rat, stündlich das Reich Gottes zu erwarten in Liebe und Gerechtigkeit, da wir den Tag der Erscheinung Gottes „nicht kennen“⁵, die Ausmalung der Reue der Ungehorsamen bei der Parusie Jesu⁶, den Hinweis auf die kurze Bußfrist und den Rat, sie zu nützen⁷, die Ermunterung zum freudigen Erleiden des Martyriums⁸, endlich die Seligpreisung der Gehorsamen und Leidenden und ihre Vertröstung auf den kommenden Äon, der die ausgleichende Gerechtigkeit offenbaren wird⁹. Gut synoptisch ist auch die Lehre von den Bedingungen für den Eintritt in das Reich Gottes¹⁰ und für den Empfang des ewigen Lebens¹¹, die Lehre von der Vergeltung nach den Werken, die Verheißung eines himmlischen Lohnes¹² und die Warnung vor der ewigen Pein¹³. Mit anderen Worten: der sogenannte Moralismus des II. Clem. samt seiner eschatologischen Begründung fußt sichtlich auf der prophetisch-synoptischen Predigt. Wenn der Verfasser sich damit begnügt, seine Buß- und Sittenlehre nur mit den kommenden Dingen zu motivieren, und es unterläßt, beides auf „das Heilswerk Christi“ und die „Neuschöpfung der Gläubigen durch Christus“¹⁴ aufzubauen, so erklärt sich diese Abweichung von der „apostolischen Predigt“ aus der Anlehnung an das Schema der prophetisch-synoptischen Heilslehre, in der ja diese apostolischen Grundlehren nur gelegentlich und nur peripherisch anklängen. Auch die Christusfigur des II. Clem. deckt sich in wesent-

1) 5, 5; vgl. Mt. 11, 29f. 2) 6, 3—7. 3) 10, 3; vgl. Lc. 16, 25. 4) 7, 1ff.; vgl. Lc. 13, 24. 5) 12; vgl. die synoptischen Parusie-Gleichnisse. 6) 17, 5f.; vgl. Mt. 24, 31; 25, 32; 26, 64. 7) 8, 1—3; 9, 7; vgl. Lc. 13, 1—9. 8) 4, 4—5, 5; vgl. Mt. 10, 28; 20, 23; 24, 8ff. 9) 19, 3f.; vgl. Mt. 5, 3ff. Par.; Lc. 11, 28; 16, 19ff. 10) 6, 9; 9, 6; 11, 7. 11) 8, 4; vgl. Mt. 7, 21; Lc. 10, 25. 28. 12) 6, 7—9; 11, 5f. 13) 6, 7; 7, 6; 17, 7; vgl. Mt. 7, 21ff.; 13, 50 Par.; 16, 27; 18, 8; 25, 21. 46. 14) Harnack, ZKG I, 351; vgl. oben S. 119.

lichen Zügen mit der der Synopse: Christus ist Prophet, Offenbarer, Lehrer, Warner, Bußprediger, Erlöser durch sein Wort und künftiger Richter¹. Eine „Verflachung“ stellt sein Christentum nur insofern dar, als der Verfasser bei der Auswahl aus der Synopse, die er getroffen hat, sich im wesentlichen auf dies moralistisch-eschatologische Schema beschränkt und diejenigen Gedanken, die auf Vertiefung oder Durchbrechung dieses Schemas hinauslaufen (wie Sündenvergebung, Gnadenlehre), beiseite gelassen hat. Die Anschauungen und Begriffe, die Jesus dem A. T. und dem Judentum entnahm, kommen stärker zum Ausdruck als die neuen Gedanken, mit denen er über das Judentum hinausging.

IV.

Wir haben damit ein neues, wichtiges Moment angerührt. Der II. Clem. stellt ein in mancher Hinsicht verflachtes Christentum dar und mit dieser Veräußerlichung berührt er sich mit dem Geist des Spätjudentums. Diese Beziehungen zum späteren Judentum sind noch etwas näher zu betrachten.

Zunächst hat die ganze eschatologische Heils- und Unheilslehre in der spätjüdischen Literatur ihre volle Parallele. Gut jüdisch ist die Zweiäonenlehre, die Warnung vor dem Gericht, die eschatologische Bußforderung, die ganze Furcht- und Lohntheologie. Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß auch der Verfasser des II. Clem. die aus dem Judentum stammende Zweiwegelehre gekannt hat, deren Schema ja streng moralistisch-eschatologisch gehalten ist. Dafür spricht nicht nur die Aufzählung guter Werke in 4, 3 einerseits und der kurze Lasterkatalog in 6, 4 andererseits: die zwei feindlichen Äonen vertreten hier die Antithesen Gott und Teufel, Leben und Tod, Licht und Finsternis, die sonst² in der Zweiwegelehre das Leitmotiv darstellen; ausdrücklich benutzen das Bild vom „Wege“ die Wendungen ἀποπίπτωμεν τῆς ὁδοῦ τῆς δικαίας³ und θέσωμεν τὴν ὁδὸν τὴν εὐθείαν⁴ und die Mahnungen, die der Barnabasbrief⁵ an die Wiedergabe der Zweiwegelehre angeschlossen hat, berühren sich aufs engste mit den Grundgedanken des II. Clem.⁶ Hierhin gehört auch das schöne Bekenntnis des zu Gott bekehrten Heiden⁷, das, von den wenigen Beziehungen auf Jesus Christus⁸

1) 2, 4—7; 3, 1; 4, 5; 5, 5; (9, 5); 16, 2; 17, 4 ff. — Es fehlen freilich die synoptischen Titel „Menschensohn“ und „Gottessohn“. 2) Did. 1; Barn. 18—20. 3) 5, 7. 4) 7, 3. 5) 20, 1 ff. 6) Vgl. 6, 7 ff. 10 ff. u. ö. 7) 1, 1—8; 3, 1. 8) 1, 1. 2; 3, 1.

abgesehen, so auch aus dem Mund eines jüdischen Diasporaproselyten gekommen sein könnte ¹. Mit jüdischen Auslassungen läßt sich weiter auch die Handhabung des Bußgedankens im II. Clem. vergleichen, insbesondere die Einsicht, daß der Fromme doch immer ein Sünder bleibt ², der Begriff der Buße als Tilgung der „früheren Sünden“ ³, die Warnung, mit der Bekehrung nicht so lange zu warten, bis es zu spät ist ⁴, und die damit verbundene Ausmalung der bei der Parusie einsetzenden, fruchtlosen Überraschung und Reue ⁵. Echt jüdisch ist auch der nicht nur einmal hervortretende krasse Eudämonismus, die namentlich für die jüdische „Weisheit“ charakteristische Spekulation auf die Selbstliebe ⁶. Auch die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, die der Verfasser gegen gnostische Leugner verfißt ⁷, ist nicht so sehr synoptisch, als gut spätjüdisch ⁸. Die Vorstellung, daß das Reich Gottes erscheint, wenn wir seinen Willen erfüllt haben ⁹, ebenso die Warnung, daß uns beim Gericht kein „Paraklet“ zur Seite stehen wird ¹⁰, hat im Talmud ihre Parallele ¹¹. Offensichtlich jüdisch gedacht sind die Sprüche über „Almosen, Beten und Fasten“ ¹², und zwar nicht nur der als Interpolation verdächtige Satz vom Gebet ¹³; ebenso ist der „paulinische“ Gedanke, daß unsere Lebensaufgabe ein Wettkampf ist zur Erlangung des unvergänglichen Heils ¹⁴, auch in jüdischen Schriften belegt ¹⁵. Spezifisch jüdisch ist die Vorstellung, daß die Gerechten dermaleinst mit Befriedigung den Qualen der Frevler zuschauen werden ¹⁶. Auch die Verwertung der Heils- und Straferwartung im Sinne der Theodicee ¹⁷ hat schon in der jüdischen Apokalyptik ihre Stelle ¹⁸. Man sieht, es ist vor allem der eschatologische Gedankenkreis des II. Clem., der nahe Berührungen mit spätjüdischen Überlieferungen aufweist. Vielfach schließen sich diese spätjüdischen Elemente gut an prophetisch-synoptische Zitate und Gedanken an: es sind Ausführungen und Veranschaulichungen der synoptischen Grund-

1) Vgl. die Berührungen mit Wei., z. B. Wei. 15, 17 und II. Clem. 3, 1. S. übrigens zu 1, 4 f. auch Xenophon, Memor. IV, 3, 3 u. 15. 2) 18, 2. 3) 13, 1; vgl. Windisch, Taufe und Sünde 14 ff. 4) 8, 1—3; 9, 7. 5) 17, 5; vgl. Wei. 5, 1 ff. und Apoc. Bar. 85, 12 f. 6) 15, 5; 20, 4. 7) 9, 1—5. 8) Bousset, Rel. d. Jud.² 308 ff.; Couard, Die relig. u. sittl. Anschauungen d. alttest. Apokr. u. Pseudep. 227 ff. 9) 12, 6. 10) 6, 9. 11) Hoennicke a. a. O. 342; Weber, Jüd. Theologie² 348 f.; Bousset a. a. O.² 284 f. 12) 16, 4. 13) Bousset a. a. O. 202 ff. 14) 7, 1 ff.; 20, 2. 15) Vgl. IV. Mac. 17, 11 ff.; IV. Esra 7, 127 f. 16) 17, 6; vgl. IV. Esra 7, 93. 17) 19, 3. 18) Vgl. Henoch 96 u. 102 f.

motive, die ja ihrerseits auch dem Spätjudentum entlehnt sind. Nur verstärken sie zugleich den von uns bereits festgestellten äußerlichen Schematismus der Heilslehre („Werke und Lohn,“ „Sünde und Strafe“ usw.) und fügen dazu noch einiges Fremdartige hinzu, so die Betonung des utilitaristischen Motivs und die Empfehlung der typischen frommen Werke als sicherer Heilmittel gegen Sünde und Tod. Somit ist die theologische Grundlage des II. Clem. kurz gesagt als spätjüdisch verstandenes und spätjüdisch verflachtes synoptisches Christentum zu begreifen. Die spätjüdischen Linien, die schon die Synopse kennzeichnen, sind stärker gezeichnet und weiter durchgeführt. Unjüdisch ist nur die volle Freiheit vom rituellen Gesetz und vom Partikularismus: ein Gewinn, den der Verfasser dem synoptischen Jesus zu danken hat. Aber sonst sind die großen reformatorischen Gedanken, mit denen Jesus sich gegen das Spätjudentum kehrt, übergangen oder nur leise angedeutet¹. Dafür sind jüdische Traditionen eingeströmt, die z. T. dem Evangelium Jesu nicht zu assimilieren sind. Der Geist des Evangeliums ist im II. Clem. dem Judentum wieder um ein beträchtliches angenähert (insoweit ein heidenchristlicher Theolog sich Spätjüdisches aneignen konnte).

V.

Neben den Zitaten aus der synoptischen und der ihr verwandten außerkanonischen Evangelienüberlieferung und den sonstigen Anspielungen an sie finden sich in II. Clem. aber auch zahlreiche Reminiszenzen an die apostolische und pseudapostolische Briefliteratur des N. T. Bezeichnenderweise handelt es sich auch hier im wesentlichen um ethisch-eschatologisches Gut, das als Auswirkung der synoptischen Lehre in den Briefen verwertet ist. Als charakteristisch tritt hier vor allem hervor die antithetische Beurteilung des gegenwärtigen und des künftigen Lebens: das Leben hienieden eine Fremdlingschaft, reich an Leiden, aber kurz von Dauer, reich an Versuchungen, demgegenüber drüben das Unvergängliche²; weiter die aus dem Dualismus sich ergebende Mahnung zu heiligem Wandel, zur Abkehr von der Welt und zur Absage an

1) Vgl. c. 3. 2) 5, 5; 6, 6; 10, 3 f.; 19, 3; vgl. I. Kor. 7, 29—31; II. Kor. 4, 17 f.; Hbr. 11, 13; 25 f.; I. Pt. 1, 6; 2, 11 f.; 4, 14; 5, 10; Ja. 4, 4.

ihre Begierden ¹, der eindringliche Aufruf, um den Kranz zu ringen ² und fruchttragende Buße zu tun ³, die Erinnerung, daß nur Ausdauer den Lohn verbürgt ⁴, die Mahnung, den Verheißungen Gottes zu trauen ⁵, die Warnung vor Ungeduld ⁶ und die Widerlegung der Zweifel an der Erfüllung der Weissagungen ⁷, die Gründung der Vergeltung auf die Werke ⁸ und die damit verbundene Empfehlung „gute Werke“ zu tun ⁹, die Ausmalung des künftigen Weltunterganges ¹⁰, der Hinweis auf die Unbeschreiblichkeit des kommenden Heiles ¹¹.

Der Ernst der Stunde findet seine Anwendung auf Prediger und Gemeinde und ihre beiderseitigen Aufgaben und Erwartungen: das Halten und die Befolgung der Predigt gereicht der Gemeinde wie dem Prediger zum Heil ¹²; häufige Versammlungen, um Gottes Wort zu hören, sind darum gewünscht ¹³, die Gemeinde achte auf das Wort ihrer Prediger, aber treibe auch untereinander rechte Seelsorge ¹⁴; endlich nehme sie in ihrem Wandel auch Rücksicht auf die „Draußen“-stehenden ¹⁵, da ein offenkundiger Widerspruch zwischen Lehre und Wandel zur Lästerung Anlaß gebe ¹⁶. Ebenso hat die in die Ethik einschlagende Anwendung des Bildes vom Tempel ¹⁷ bei Paulus ¹⁸ ihre Parallele, und von den aus jüdischer Tradition geschöpften Sprüchen in Kap. 16 ¹⁹ findet der Satz über die Liebe sich ebenso im I. Petrusbriefe ²⁰. Auch die sehr reiche Terminologie, mit der in Kap. 1—3 die Bekehrung vom Heidentum zur wahren Gottesverehrung beschrieben wird (die Berufung, Erhebung zu Söhnen Gottes, Befreiung von Irrtum, Finsternis und Tod, das Ganze das Werk der göttlichen Barmherzigkeit) ist mit der der Briefe, namentlich der deuteropaulinischen, nahe verwandt. Hier liegen auch die einzigen Hindeutungen auf die in den neutestamentlichen Briefen fast durchgehends vorausgesetzte Neuschöpfung vor. Aber sie beschränken sich auf den Eingang des Briefes. Im weiteren

1) 5, 6 f.; 17, 3; vgl. Rö. 12, 1 f.; 13, 14; I. Pt. 2, 11 f.; Eph. 2, 3; zu 1, 2 Hbr. 12, 1. 2) 7, 1 ff.; 20, 2; vgl. I. Kor. 9, 24 f.; I. Ti. 6, 12; II. Ti. 4, 7. 3) passim vgl. II. Kor. 12, 21; Rö. 2, 4; AG 3, 19; 26, 20; Apk. 2, 5 u. ö. 4) 11, 5; vgl. Ja. 1, 12; 5, 7; II. Ti. 2, 10 ff.; Apk. 13, 10; 14, 12. 5) 11, 1—5; vgl. Hbr. 10, 23. 6) 20, 1 ff.; vgl. Ja. 5, 7 f.; I. Pt. 4, 12 ff. 7) 11, 1 ff.; vgl. II. Pt. 3, 1 ff. 8) 6, 9; 8, 2; 17, 4; vgl. II. Kor. 5, 10; I. Th. 1, 10; Rö. 2, 6; Apk. 2, 23 u. ö. 9) Vgl. Eph. 2, 10; I. Ti. 5, 25 u. ö. 11) 16, 3; vgl. II. Pt. 3, 12 f. 12) 11, 7; 14, 5; vgl. I. Kor. 2, 9. 13) So 15, 1; 19, 1; und ähnlich I. Ti. 4, 16; Ja. 5, 19 f. 14) 17, 3; vgl. Hbr. 10, 25. 15) 17, 2 ff.; vgl. I. Th. 5, 12 ff. 16) 13, 1; vgl. I. Th. 4, 12; Kol. 4, 5. 17) 13, 1 ff.; vgl. Rö. 2, 24. 18) 9, 3. 19) I. Kor. 3, 16; 6, 19. 20) 16, 4; vgl. auch Hbr. 13, 8. 21) 4, 8.

Verlauf bilden den einzigen Ersatz die Anspielungen auf das Tauf-erlebnis, das bewahrt werden muß¹. Hier liegt die apostolische Tauflehre (die sakramentale Neuschöpfung und die strenge Taufverpflichtung) zugrunde, die übrigens auch schon in der Peripherie der Synopse² angedeutet ist. Aber die Formeln sind neu (die Taufe das Siegel, das Fleisch rein „bewahren“ usw.)³, und die geringe praktische Bedeutung der Mahnung erhellt daraus, daß im übrigen die Homilie eine ganz andere Anwendung des Entsündigungsgedankens verfolgt, nämlich die Forderung, im Blick auf die angebotene Erlösung jetzt endlich, und soweit es möglich ist, gründlich von den Sünden sich zu bekehren. Die apostolische Tauflehre scheint zur Formel erstarrt und von Kap. 8 an wird die Bußmahnung entfaltet, die die erlebte Rettung wieder ignoriert und in offensichtlicher Annäherung an die synoptisch-apokalyptische Bußlehre die Entscheidung in jeder Hinsicht in die Zukunft verlegt⁴.

Ganz ähnliches gilt von der Christologie, soweit diese nicht synoptisch geformt ist. Daß der göttliche Christus unser Erlöser ist, wird in Breite nur in dem Eingangskapitel bezeugt. Da stehen wir dann freilich auch auf den Höhen johanneischer Christusverherrlichung und verwandter Zeugnisse⁵ vom göttlichen „Heiland“. Alles was sonst (auch bei Paulus) von Gott ausgesagt wird, ist hier auf Christus übertragen, vielleicht einfach durch Mittel einer kleinen Interpolation (vgl. oben S. 121). Zu diesen erhabenen Anschauungen führt auch die Schlußdoxologie⁶ wieder hinauf mit ihrem Lobpreis des „Vaters der Wahrheit, der uns den Heiland und Führer der Unvergänglichkeit gesandt hat, durch den er uns auch die Wahrheit und das ewige Leben offenbart hat,“ eine der klangreichsten Fassungen der hellenistischen Heilandsidee⁷. Dazwischen wird zweimal⁸ auf die Mensch- und Fleischwerdung dieses göttlichen Christus hingewiesen, die am Ende der Tage geschehen ist⁹, und an einer Stelle¹⁰ wird Christus allem Anschein nach „Gott“ genannt¹¹. Aber das Werk dieses Heilands, hinter dem

1) 6, 9; 7, 6; 8, 6. 2) Mt. 28, 19 f. 3) Eine Vorstufe nur findet sich I. Ti. 6, 14. 4) S. Windisch, Taufe und Sünde 329 ff. Vgl. auch das für Paulus unmögliche, wohl aber an Ja. 3, 1 ff. erinnernde Sündenbekenntnis des Predigers 18, 2. 5) Vgl. die Pastoralbriefe. 6) 20, 5; vgl. I. Ti. 1, 17. 7) Weinl, Bibl. Theologie des NT² 525 f. 8) 9, 5; 14, 2 ff.; vgl. Jo. 1, 14; I. Jo. 4, 1 ff. u. ö. 9) 14, 2; vgl. Hbr. 1, 2; I. Pt. 1, 20. 10) 13, 4. 11) Auch die häufige Anwendung des *Κόριος*-Titels auf Jesus gehört hierher; vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ I, 207 f.;

Gott fast ganz zurücktritt, ist nur die Berufung durch das Wort und die Lehre¹, und im übrigen dient das Evangelium vom Heiland und seiner Erscheinung im Fleische nur zur Illustration und Einschärfung der eschatologischen Lehren, nämlich der Erwartung der Auferstehung unseres Fleisches und unserer Pflicht der Reinhaltung des Fleisches². Hier sind Traditionen eingeflossen und konserviert, die im synoptischen Evangelium gar nicht vorhanden oder nur von sekundärer Art sind. Denn die spezifisch synoptische Lehre von Christus hängt an der Idee vom kommenden Christus (Menschensohn), die denn auch im II. Clem. nachdrücklich gelehrt und zur Anschauung gebracht ist³. Der Verfasser des II. Clem. hat die durch Paulus und „Johannes“ Gemeingut gewordene Lehre vom menschengewordenen göttlichen Heiland in die Synopse hineingelesen und das Wirken des synoptischen Jesus — übrigens ganz im Sinn der Evangelisten selbst — als Epiphanie des göttlichen Heilands betrachtet, wobei er sich freilich ganz auf die Gnosis wirkende Lehrtätigkeit beschränkt. An diesen wenigen Stellen ist also der Glanz der hellenistischen Heilandsgestalt über die synoptische Lehrfassung ausgegossen. Hier steht der Verfasser unter dem Einfluß der apostolischen und pseudapostolischen (neutestamentlichen) Christusspekulation, die er sogar in der ihm eigentümlichen Kombination mit der Lehre von der himmlischen Ekklesia selbständig weiterspinnt⁴. Die Hauptsache ist jedoch, daß der Kern der neutestamentlichen Christuslehre, das durch Tod und Auferstehung besiegelte Erlösungswerk des göttlichen Herrn, im II. Clem. ganz und gar keine Rolle spielt: vom Tod „für uns“ wird nur im Eingange⁵ flüchtig gesprochen, von seiner Auferstehung überhaupt nicht⁶. Diese Negierung des spezifisch paulinischen Evangeliums von der Gnade und der erlebten Erlösung rührt im wesentlichen von der synoptisch-eschatologischen Heilslehre her, die hier eben das Fundament der Predigt ausmacht, daneben auch von der Auffassung der geschichtlichen Erscheinung Jesu als der Epiphanie des göttlichen Heilands — hat doch auch bei Johannes die Lehre vom Sterben und Auferstehen Christi nur sekundäre Bedeutung.

Als kollektive Schöpfung des Christus gilt bei Paulus und im

Bousset, Kyrios Christus 272. 303. 1) Vgl. auch 2, 7. Höchstens 14, 2 (ὅνα ἡμᾶς σώσῃ) könnte etwas mehr gemeint sein. 2) 9, 5; 14, 3 ff. 3) Vgl. 12, 1 ff.; 1, 1. 4) 14, 1 ff. 5) 1, 2. 6) Auch 9, 5 nicht, obwohl es hier so nahe gelegen hätte.

Mt.-Evangelium¹ die Kirche. Auch II. Clem. hat eine Lehre über die Ekklesia², und zwar, wie Völter richtig gesehen hat, in zwei Absätzen. Was zunächst³ über die Präexistenz der Kirche gelehrt wird, hat so keine Analogie im N. T. Ohne Zweifel ist die göttliche Weisheit der Juden mit der Ekklesia identifiziert, die Kirche also zum Doppelgänger des (paulinischen und johanneischen) Christus erhoben⁴. Aber nahe verwandt ist doch die übrigens gleichfalls dem Judentum entstammende Vorstellung vom himmlischen Jerusalem und ihre praktische Anwendung bei Paulus⁵. Stärker wird man in den dann folgenden etwas gnostisch anmutenden Ausführungen über die Verbindung Christi mit der Kirche⁶ an paulinische Lehren erinnert⁷. Die verschiedenen Äußerungen scheinen kombiniert und haben bei sehr naiv realistischer Auffassung einmal zu der Vorstellung einer vorweltlichen ehelichen Syzygie zwischen beiden Größen, sodann zu der Identifizierung der Kirche mit dem Fleische Jesu, demnach zu der Gleichsetzung der Manifestierung der Kirche mit der Fleischwerdung Christi geführt. Das ist mehr stammelnde Laientheologie als schulmäßige Gnosis. Bei der ethischen Anwendung: auch unser Fleisch ein Sinnbild der Kirche⁸, können Meinungen, wie wir sie bei Paulus⁹ lesen, zum Vorbild gedient haben; nur sind auch hier die apostolischen Gedanken durch die Verbindung mit dem eigentümlichen Begriff der Kirche modifiziert¹⁰.

Das Bewußtsein, der „Kirche“ anzugehören, hat sich im II. Clem. auch darin einen kräftigen Ausdruck verschafft, daß die Kirche in scharfen Gegensatz zum jüdischen Volk gestellt ist¹¹. Auch hier könnte man von einer Weiterführung paulinischer und johanneischer Gedanken sprechen¹²; neu ist indes die Ausschaltung der judenchristlichen Gemeinde und die restlose Gleichsetzung der Kirche mit der Heidenchristenheit. II. Clem. erkennt nur noch „die anderen Schafe“ an¹³; Christus ist „rein“ zu den Heiden gegangen¹⁴. Der heidenchristliche Verfasser scheint aus gewissen zugespitzten Worten des Paulus der AG. die Folgerungen gezogen zu haben.

1) 16, 17 ff. 2) Kap. 14. 3) 14, 1. 4) Vgl. meinen Artikel „Die göttliche Weisheit der Juden bei Paulus“ in den Neutest. Studien für Heinrici, 1914. 5) Ga. 4, 25—31; vgl. vor allem 14, 2: . . . καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἀνωθεν mit Ga. 4, 26; s. auch Eph. 1, 6. 6) 14, 2 ff. 7) Vgl. I. Kor. 3, 16f.; 12, 27; II. Kor. 11, 3 und vornehmlich Eph. 5, 23 ff.; 1, 22 f. 8) 14, 3 ff. 9) I. Kor. 6, 12 ff. 10) Vgl. zum Ganzen noch Seeberg, DG² I, 95 f. 11) 2, 1 ff. 12) Vgl. Rö. 9—11; Ga. 4, 21 ff.; Jo. 8, 42 u. ö. 13) Jo. 10, 16. 14) Vgl. AG. 18, 6; 13, 46; 28, 28.

So bestätigen und ergänzen die Vergleiche mit der „apostolischen“ Literatur des N. T. unsere früheren Ergebnisse. Einerseits betreffen die Berührungen mit ihr solche Gedankengänge, die von der synoptischen Buß- und Heilslehre hergeleitet sind oder sich ihr leicht assimilieren lassen; man beachte besonders die Anklänge an die Ja.- und Pt.-Briefe; in dem Christentum der spät- und nachapostolischen Zeit ist ja der synoptische Lehrtypus ein grundlegender Faktor. Auf der anderen Seite sind doch auch die auf Verherrlichung des Christus und der Kirche ausgehenden Spekulationen der apostolischen Zeit nicht ohne Wirkung auf den II. Clem. geblieben. Der Verfasser hat sie auf seine Weise weitergeführt und sich und den Lesern verständlich zu machen versucht. Aber er hat sie seiner primitiveren Heilslehre assimiliert oder besser sie in einer Form aufgenommen, die der vom synoptischen Jesus abgenommenen Heilslehre homogen war.

Vom Christentum der Paulus- und Petrusbriefe unterscheidet sich also der II. Clem. vor allem durch die konsequente Ausschaltung des in Tod und Auferstehung beschlossenen Heilswerkes Christi, durch die fast nur formelhafte Fortführung der Wiedergeburtsidee und durch das völlige Fehlen mystischer Gedanken wie der Lehre vom „Leben im Geist“¹. Das Christentum ist wieder überwiegend eschatologische Religion geworden: von den bereits erlebten Offenbarungen des messianischen Äon ist wenig mehr zu spüren; der Nachdruck fällt vielmehr ganz auf das, was zu hoffen und zu fürchten und zu leisten ist². Der engere Anschluß an die ältere synoptische Lehrweise und die starke Beeinflussung durch den Geist des Spätjudentums hat jene spezifisch christlichen Lehrstücke zurücktreten lassen. So fehlt der Predigt auch die hinreißende Gewalt des paulinischen Enthusiasmus. Dieser Rückgang macht sich besonders auf sittlichem Gebiete geltend. Das gewaltige paulinische Vollkommenheitsideal ist im II. Clem. nur noch in der „Formel“ „Bewahrung des Taufsiegels“ bewahrt. Im übrigen gibt der Prediger bei seinen Hörern wie bei sich selbst eine beträchtliche Erschlaffung der sittlichen Energie zu erkennen³. Derartige Symptome sind

1) Das Pneuma scheint reiner Zukunftsbesitz zu sein (14, 3—5). 2) χάρις (= göttliche Gnade) kommt in II. Clem. überhaupt nicht vor, χαρίσθαι nur in dem Eingangsbekenntnis (1, 5). 3) Vgl. sein Sündenbekenntnis (18, 2), weiter den immer wiederholten Ruf zur Buße, die Bestreitung der Furcht vor dem Martyrium (4, 4; 5, 1), sowie die Klage über die Verwahrlosung des Liebegebotes (13, 2—4).

zwar auch im Jakobusbrief und in den Sendbriefen der Offenbarung wahrzunehmen; aber die Reaktion des Bußpredigers dagegen ist im II. Clem. doch viel weniger kräftig als in den neutestamentlichen Schriften. Unsere Homilie scheint nun freilich die ältere Generation zu übertrumpfen durch die geschlechtliche Askese, die sie predigt, wozu sie sich durch ein apokryphes Herrenwort (aus dem Ägypterevangelium) hat inspirieren lassen¹. Doch wird hier eine Forderung aufgestellt, zu der die Synopse², Paulus³ und die Offenbarung⁴ Ansätze haben und Anregung gegeben haben können. Hier liegt das Charakteristische nur in der klaren Herausarbeitung eines bereits vorhandenen Motivs. Seltsam bleibt freilich, daß diese Askese gerade in einem Schriftstück empfohlen wird, das sich übrigens durch so große Nüchternheit auszeichnet. Die Versuchung zur Ausscheidung des Passus aus der Grundschrift liegt nahe. Aber eine Nötigung liegt nicht vor, auch darum nicht, weil der Verfasser in der ganzen Predigt, wenn er die Bedingungen für den Eintritt ins Reich Gottes und den Sinn der Buße auseinandersetzt, immer hoch greift und aufs Ganze geht. Auch paßt die Askese gut zu der aus der Eschatologie herausgearbeiteten weltflüchtigen Stimmung.

VI.

Wir fassen zusammen. Das Christentum des II. Clem. hat sich gespeist aus der prophetischen Drohhede, der synoptischen Predigt vom kommenden Gericht und vom kommenden Reich, aus der spätjüdischen Zweiwegelehre und allerlei damit verwandten ethisch-eschatologischen Motiven, aus einigen die Synopse weiterführenden Heilsgedanken der apostolischen Überlieferung, aus den in apostolischer Zeit begründeten Lehren vom göttlichen Christus und seiner Epiphanie und von der himmlischen Kirche, endlich aus der gleichfalls in apostolischer Lehre und Praxis festgelegten Lehre von der Taufverpflichtung. Wenn dies Christentum, oberflächlich besehen, den Eindruck der Verflachung und Degeneration macht, so ist nicht einfach sein „Moralismus“ dafür verantwortlich, denn der ist an sich fest und sicher auf „biblische“ Überlieferung aufgebaut; vielmehr schreibt sich die Erscheinung her v. von dem verminderten Pathos, mit dem

1) 12, 2 ff. 2) Mt. 5, 28; 19, 12; 22, 30 Par. 3) I. Kor. 7, 1 ff.
4) 14, 1 ff.

die alten Gedanken vorgetragen werden, 2. von der eigentümlichen Auswahl, die aus synoptischer und apostolischer Überlieferung getroffen ist, und 3. von dem verstärkten Einfluß spätjüdischer Anschauungen. Aber Veräußerlichung und Entartung ist nicht die Signatur des ganzen Briefes. Man darf nicht übersehen, daß gewisse Grundgedanken nicht ohne Kraft und Wärme den Lesern ans Herz gelegt werden, daß es gut synoptisch-apostolische Gedanken sind, und daß der Verfasser mit seinen Motivierungen, Schreck- und Lockmitteln sich der Zeit geschickt und nicht unwürdig angepaßt hat. Es lebt in dem Brief ein Stück echtster prophetisch-synoptischer Religion, zurechtgemacht für die Gemeinden des zweiten Jahrhunderts. Sein Christentum ist in der Hauptsache als *primitiv urchristlich* und als *vorpaulinisch* zu bezeichnen.

Es ist dem Verfasser gelungen, aus den prophetisch-synoptisch-spätjüdisch-apostolischen Traditionsstoffen, aus denen er schöpft, eine Lebens- und Heilsanschauung zu schaffen, die bis zu einem gewissen Grade einheitlich wirkt. Bei der Auswahl und Einkleidung hat natürlich seine persönliche Neigung und seine seelsorgerliche Erfahrung ihn mitgeleitet. Nicht ohne Bedeutung ist dabei insbesondere die Verbreitung gewisser Irrlehren gewesen, die er zu widerlegen sucht. Von den Zügen der hier bekämpften Gnosis, die Lütgert ermittelt, ist jedenfalls die Leugnung der Auferstehung, der Zweifel an der Parusie, eine doketische Christus-auffassung und ein ethischer Libertinismus zu halten¹. Um sie zu bestreiten, betont der Verfasser die Wichtigkeit des Fleisches und seine Realität sowohl bei der Epiphanie Christi wie bei unserer Auferstehung und dem Gericht, weiter die Sicherheit der Parusie und der Offenbarung des Reiches Gottes und die strengen Bedingungen, die an die Zulassung geknüpft sind. Man sieht, wie die heidnische Gnosis vor allem die Elemente der urchristlichen Überlieferung aufzulösen suchte, in denen Prophetismus, Synopse und Spätjudentum (Weisheit und Apokalyptik) zusammengingen oder sich gegenseitig ergänzten. Die Konzentrierung der Lehre auf die ethisch-eschatologischen Grundzüge der prophetisch-synoptischen Predigt und ihre Ergänzung aus spätjüdischen Überlieferungen war darum ein wichtiges und wirksames Mittel zur Abweisung dieser Lehren der Gnosis.

1) S. Amt und Geist im Kampf (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 1911) S. III—II9; nur von „Verachtung Jesu“ kann ich nichts wahrnehmen.

Wir haben keinen Grund, den Verfasser des II. Clem. in Alexandrien zu suchen. Die im Ägypterevangelium bezeugte apokryphe Überlieferung, die er benutzt, braucht nicht auf Ägypten beschränkt gewesen zu sein, noch weniger, was sonst auch in Ägypten nachgewiesen ist. Zu den Spekulationen über die präexistente Kirche wie zu vielen anderen weist gerade der römische Hermas sehr nahe Parallelen auf.

Der II. Clem. ist ein typisches Denkmal für das Christentum der Heidenkirche im 2. Jahrhundert¹. Die Heidenchristenheit hat sich stark in die prophetische, spätjüdische, palästinisch-urchristliche Frömmigkeit eingelebt unter radikaler Ausscheidung aller nationalen und aller ritualistischen Elemente. Mit unserer Charakteristik des II. Clem. haben wir zugleich die meisten der übrigen apostolischen Väter getroffen. Am nächsten steht ihm Hermas², dessen ganzes Wesen fast noch offensichtlicher aus der Synopse und der spätjüdischen Zweiwegelehre und Apokalyptik herauswächst. Nahe verwandt sind auch I. Clem. und Barn.; nur ist bei ersterem der prophetische Einfluß stärker und der synoptische geringer, und paulinische und griechisch-römische Traditionselemente (die übrigens auch bei Hermas nicht fehlen) kommen hinzu³, während letzterer die Zweiwegelehre zwar ganz unverhohlen sich aneignet, andererseits aber auch die apostolische Lehre von der Neuschöpfung in der Taufe stark unterstreicht⁴. Abseits steht nur Ignatius, in dem sich synoptische, paulinische und johanneische Tradition zusammennimmt und erstere stark zurücktritt. Abgesehen von Hermas hat das Christentum des II. Clem. seine breiteste Entfaltung gefunden im Clementinischen Roman, worüber ich an anderer Stelle noch einmal zu handeln hoffe. Die Nachwirkung der synoptischen Heilslehre und ihre Bedeutung für die altchristliche Dogmengeschichte ist größer, als man gemeinhin denkt⁵.

1) Die wahrscheinlichste Datierung dünkt mich: 125—140. 2) S. Harnack, *Altchristl. Lit.* II, 442; Völter a. a. O. 38 f. 43; Bartlett a. a. O. 129 ff.; Stahl, *Patrist. Untersuchungen*, 1901, S. 286 ff. 3) Vgl. Harnack, *Der erste Klemensbrief* (SBA 1909); Lødder, *De godsdienstige en zedelijke denkbeelden van 1 Clemens*, Leiden 1905. 4) Vgl. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt* (TU 42, 3) 101 ff.; meine Erklärung des Barn. in Lietzmanns *Handbuch*. 5) Zur ganzen Untersuchung vgl. noch: *The NT. in the Apostolic Fathers*, Oxford 1905, 124 ff.

Das Problem der Paulusakten.

Von
Ernst Rolffs.

Das Problem der Paulusakten hat noch immer keine allgemein anerkannte Lösung gefunden. Als C. Schmidt¹ 1897 in einer Heidelberger Papyrushandschrift eine altchristliche Schrift in koptischer Sprache entdeckte, die sich durch ihre Subscriptio selbst als die „Πράξεις des Paulus gemäß dem Apostel“ bezeichnete, durfte man hoffen, daß damit die Frage nach dem Inhalt und Charakter dieser in allen orientalischen Kanonverzeichnissen aufgeführten, von Origenes mit Achtung zitierten Apostelgeschichte ihre endgültige Beantwortung gefunden habe. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Vielmehr sind sehr starke Zweifel an der Identität der von Schmidt aus etwa 2000 Papyrusfetzen mit unendlicher Mühe zusammengestückten Schrift mit den ursprünglichen Paulusakten laut geworden. Besonders temperamentvoll sind sie zur Geltung gebracht von Corssen², der sich um den Nachweis bemüht, daß in den koptischen *Acta Pauli* die katholische Überarbeitung einer älteren Grundschrift häretischen Gepräges vorliege. Seine zuver sightliche Erwartung, die Zustimmung der Philologen dafür zu finden, hat ihn nicht getäuscht. U. v. Wilamowitz³ hat ihm stillschweigend, Wendland⁴ ausdrücklich zugestimmt. Aber auch auf den Theologen Waitz⁵ haben seine Gründe Eindruck ge-

1) Acta Pauli. Aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1, herausgeg. von C. Schmidt, Leipzig 1904. Zusätze zur 1. Ausg., Leipzig 1905. 2) ZntW 4, 1903, S. 22 ff.; 6, 1905, S. 317 ff.; Götting. gel. Anz. 166, 2, 1904, S. 702 ff. 3) Die griech. Literatur und Sprache (Kultur der Gegenwart I, Abt. VIII, 186). 4) Die urchristlichen Literaturformen (Handbuch zum NT I, 3 S. 337). 5) RE³ 23, 94.

macht. Seine Auffassung hat daher gerade in die für weitere Kreise bestimmten Darstellungen der altchristlichen Literaturgeschichte Eingang gefunden. Dadurch dürfte sich eine Erörterung des Problems an dieser Stelle rechtfertigen.

Schmidts Entdeckung hat die auf die Entzifferung der Handschrift verwendete Mühe nur teilweise gelohnt. Sie hat uns allerdings gelehrt, was wir noch nicht wußten: daß die längst bekannten und viel abgeschriebenen *Acta Pauli et Theclae*, der zuerst 1823 veröffentlichte Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern und das in mehreren Handschriften vorliegende *Martyrium Pauli* Stücke der Paulusakten sind. Sie hat uns aber nicht bestätigt, was wir aus Origenes, Hippolyt, Tertullian, Hieronymus und Nikephorus Kallisti über die Paulusakten zu wissen glaubten.

In der Kirchengeschichte des Letztgenannten¹ findet sich der Bericht über einen Tierkampf des Apostels in Ephesus, der einem Buche „*περίοδοι Παύλου*“ entnommen sein soll. Theodor Zahn² hat darin ein Exzerpt aus den Paulusakten vermutet. Seine Vermutung wird bestätigt durch eine Stelle im Danielkommentar Hippolyts³, wo die Glaubwürdigkeit der Geschichte von Daniel in der Löwengrube durch Berufung auf die von Nikephorus Kallisti berichtete Szene bewiesen werden soll. Sie muß also in einer Schrift gestanden haben, die für Hippolyt kanonische Geltung hatte. Das können nur die von seinem Freund und Geistesverwandten Origenes mit Anerkennung zitierten Paulusakten gewesen sein. In der koptischen Übersetzung ist aber nichts davon enthalten. Immerhin ist es nicht schwer, dieses Stück darin unterzubringen.

Mehr zu raten gibt schon die bekannte Notiz des Hieronymus in *de scriptoribus ecclesiasticis* c. 7: *Ignitur περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus. Quale enim est, ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit! Sed et Tertullianus vicinus eorum temporum refert presbyterum quendam in Asia, σπουδαστὴν apostoli Pauli, convictum apud Johannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse loco excidisse.* Hieronymus gibt damit selbst Tertullian als seine Quelle an und versetzt uns in die glückliche Lage, seine Angaben nachprüfen zu können. Wir lesen bei Tertullian *de baptismo* c. 17: *Quodsi quae Pauli perperam inscripta sunt exemplum*

1) II, 25, MSG 145, 822. 2) Gesch. des neutestamentl. Kanon II, 2, S. 880, Anm. 2. 3) 3, 29, 4, ed. Bonwetsch S. 176.

Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse. Hieronymus weiß hiernach mehr, als wir durch Tertullian erfahren: 1. er nennt den Titel des Buches „*περίοδοι Pauli et Theclae*“, 2. er kennt im Zusammenhang damit eine Fabel von einem getauften Löwen, 3. er hat Kunde davon, daß der Verfasser „vor Johannes“ überführt sei. Woher stammt dieser Überschuß? Corssen¹ führt ihn nach dem Vorgange von Vallarsi und Zahn² auf die uns unbekannte griechische Ausgabe von *de baptismo* zurück, die nach Tertullians eigenem Zeugnis ausführlicher gewesen sein soll. Demgegenüber hat A. v. Harnack³, dem Schmidt⁴ zustimmt, festgestellt, daß Hieronymus den lateinischen Text vor sich gehabt hat, da er z. T. wörtlich mit ihm übereinstimmt. Daß er daneben den griechischen verglichen hätte, kann durch die Gräzismen „*σπουδαστήν*“ und „*loco excidisse*“ um so weniger erwiesen werden, als diese dem Stil des Hieronymus entsprechen, da er gerade in seinem Schriftstellerkatalog griechische Worte einzustreuen liebt. Immerhin konnte man Hieronymus diese ihm sonst nicht eigene Sorgfalt zutrauen, solange man die Nachricht Tertullians auf die von jenem ausdrücklich genannten Theklaakten beziehen zu müssen glaubte. Nachdem aber diese als ein Teil der Paulusakten erkannt sind und auch Corssen eingesehen hat, daß Tertullians Worte erst durch die Beziehung auf diese verständlich werden, ist mit Corssens Annahme nichts gewonnen. Denn auf keinen Fall kann Hieronymus in Tertullians griechischem Text den Titel „*περίοδοι Pauli et Theclae*“ gelesen haben. Hat er aber an diesem Punkte seine Vorlage korrigiert, so wird man auch den Zusatz „*apud Johannem*“ auf sein Konto setzen müssen. Tertullian diesen seine Glaubwürdigkeit aufs schwerste erschütternden Anachronismus zuzutrauen, hieße alle seine Nachrichten über die älteste Kirchengeschichte entwerten. Ist also Hieronymus in zwei Punkten über Tertullian hinausgegangen, so wird man starke Bedenken tragen müssen, den dritten auf dessen griechische Schrift zurückzuführen. Denn warum sollte der gerade diesen seiner Polemik äußerst willkommenen Zug in der lateinischen Ausgabe unterdrückt haben? Harnack⁵ hat angenommen,

1) ZntW 4, 40. 2) Gesch. des nt. Kan. II, 897. 3) Chronologie der altchristlichen Literatur I, 495. 4) Acta Pauli 153. 5) Chronologie I, 495.

daß Hieronymus sich in seiner bekannten Leichtfertigkeit einer Verwechslung und Übertreibung schuldig gemacht habe. Ich¹ habe unter dieser Voraussetzung den getauften Löwen aus einem groben Mißverständnis einer echt tertullianischen Ironie erklären zu können geglaubt. Schmidt² hat meine Erklärung für einleuchtend gehalten. Aber Krüger³ hat uns klar gemacht, daß wir Hieronymus damit ein Maß von Flüchtigkeit zugetraut hätten, dessen er nicht fähig gewesen wäre. Tertullian habe sich so deutlich ausgedrückt, daß wohl ein mangelhafter Lateiner, nicht aber der lateinisch sprechende Hieronymus ihn habe mißverstehen können. Schmidt hat sich dadurch überzeugen lassen⁴. Aber so sehr ich die Leichtigkeit bewundere, mit der Krüger die mir erhebliche Schwierigkeiten bereitende Stelle befriedigend interpretiert — bewiesen ist gegen mich damit doch eigentlich nichts, weil sich schlechterdings nicht beweisen läßt, zu welchen Mißverständnissen die Flüchtigkeit des Hieronymus nicht fähig war. Erinnerte er sich von einer oberflächlichen Lektüre der Theklaakten her eines Löwen, der Thekla während der mit ihrer Selbsttaufe schließenden Szene beschützt hatte, so brauchte er im Zusammenhang mit der Erwähnung dieser Schrift nur die Worte *bestia* und *baptismus* in einem Satz zu sehen, um mit geschäftiger Phantasie einen getauften Löwen zu erfinden. Hat Hieronymus ihn nicht selbst erfunden, woher hat er ihn dann? Mit Bardenhewer⁵ einen unbekannten Gewährsmann dafür verantwortlich zu machen, ist keine Erklärung. Krüger nimmt offenbar an, daß Hieronymus ihn aus den Paulusakten kennt. Aber die hat er doch gar nicht gelesen, sondern offenbar nur die von ihnen bereits losgelösten Theklaakten. Trotzdem besteht natürlich die Möglichkeit, daß in den Paulusakten an irgendeiner Stelle von einem getauften Löwen erzählt war. Wir kennen ja bis jetzt nur etwa ein Drittel von ihnen. Nur darf man sich dafür nicht auf Hieronymus berufen. Daß in der Schrift ein getaufter Löwe vorgekommen ist, bleibt ebenso wie die auf das *carmen apologeticum* Commodians begründete Annahme, daß in ihr ein redender Löwe und redende Maultiere aufgetreten seien, solange eine bloße Vermutung, als diese Wundertiere nicht in einem mit hoher Wahrscheinlichkeit zu den Paulusakten zu rechnenden Stück gefunden

1) Bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 358. 2) Acta Pauli 153. 3) ZntW 1904, S. 163 ff. 4) Zusätze S. XX. 5) Theol. Revue, 1905, S. 204.

werden. K r ü g e r hat nun den getauften Löwen des Hieronymus und den redenden Commodians in einem von E. J. G o o d s p e e d ¹ unter dem Titel „*The epistle of Pelagia*“ aus dem Äthiopischen veröffentlichten Apokryphon zu entdecken geglaubt. Aber es ist ihm entgangen, daß der äthiopische „Brief der Pelagia“, in dem die Begegnung des Paulus mit einem redenden Löwen, der von ihm getauft wird, nur eine Episode bildet, eine Bearbeitung des griechischen „Martyriums der Pelagia von Tarsus“ ist, das unter Diokletian spielt ². Dies Martyrium erinnert allerdings in vielen Zügen an die Theklalegende und darf unbedenklich als von ihr abhängig angesehen werden. Aber die Episode von dem getauften Löwen aus den Paulusakten herzuleiten, ist, obwohl sie an sich älter sein könnte als das Martyrium, nicht angängig. Denn in einer Rede des Paulus über den bergeversetzenden Glauben taucht hier unter den nach Hbr. II gehäuften Beispielen auch die Thekla auf. Innerhalb der Paulusakten ist das natürlich unmöglich. Auch die Geschichte von dem getauften und redenden Löwen in dem äthiopischen Brief der Pelagia zeigt in ihrem Verlauf wie in ihren Motiven eine so auffallende Ähnlichkeit mit dem Tierkampf des Paulus in Ephesus bei Nikephorus Kallisti, daß man sie mit S c h m i d t als dessen Doublette betrachten muß. Doch ebendeshalb kann sie nicht aus den Paulusakten stammen; denn es ist undenkbar, daß deren Verfasser sich so plump wiederholt hätte. Die Frage der *tota fabula baptizati leonis* hat also auch durch K r ü g e r noch keine befriedigende Antwort gefunden. Trotz des Kopten bleibt eine starke Unsicherheit bestehen über eine Stelle, die für die Bezeugung der Paulusakten von größter Bedeutung ist.

Die Unsicherheit der Bezeugung wird vermehrt durch das, was uns bisher als das Sicherste galt, — durch die beiden Zitate des Origenes aus den Paulusakten. Das eine lautet: εἴ τῃ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον· ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι ³. Darin könnte man die Antwort Christi auf das *Quo vadis?* des Petrus wiedererkennen, die sich in etwas anderer Form im *Martyrium Petri* ⁴ findet: πάλιν σταυροῦμαι. Man müßte dann zu dem Schluß

1) American Journal of Semitic Languages and Litteratures, vol. XX, 1904, S. 95, abgedruckt bei Schmidt, Zusätze S. XXI. 2) Schmidt a. a. O. S. XXV. 3) Tom. in Joann. 20, 12, ed. Preuschen 342, 5 ff. 4) c. VI Lipsius und Bonnet, Acta apostolorum apocrypha I, 88, 7.

kommen, daß in den Paulusakten auch der Tod Petri erzählt worden wäre. Ja, man müßte in dem *Martyrium Petri* geradezu ein Stück der Paulusakten erkennen, wenn man darin, wie Harnack es versucht hat, auch das zweite Zitat des Origenes¹ nachweisen könnte: *unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in actibus Pauli scriptus est, quia „hic est verbum, animal vivens.“* Harnack² ändert „animal“ in „anima“ in der Bedeutung „Hauch, Schall“ und findet dann bei der Rückübersetzung ins Griechische die Fassung: οὗτός ἐστιν ὁ λόγος ἡχος ζῶν, wodurch man an das Wort in *Martyrium Petri* IX, 5³ erinnert würde: Τί γάρ ἐστιν Χριστός, ἀλλ' ὁ λόγος ἡχος τοῦ θεοῦ. Man könnte also beide Zitate des Origenes aus den Paulusakten im *Martyrium Petri* nachweisen und hätte dieses somit als Bruchstück der Paulusakten anzusehen. Ich habe in der Einleitung zu meiner Übersetzung der Paulusakten⁴ dieser Vermutung hohe Wahrscheinlichkeit beigemessen, habe mich aber bereits in dem nach der Veröffentlichung der koptischen Übersetzung erschienenen „Handbuch“ korrigieren müssen⁵. Denn trotz aller nahen Beziehungen zwischen den Paulusakten und dem *Martyrium Petri* ließe sich dieses nur unter der Voraussetzung in den Paulusakten unterbringen, daß darin die spanische Reise des Paulus erzählt wäre. Das ist aber aus zwei Gründen ausgeschlossen: 1. Am Anfang des *Martyrium Pauli* soll zweifellos die erste Ankunft des Apostels in Rom berichtet werden, 2. die Prophezeiung der Myrte, die durch den Kopten bekannt geworden ist, setzt voraus, daß Paulus durch seine Reisen nicht über Rom hinausgeführt ist. Wir stehen somit vor der Tatsache, daß die angeblichen Zitate des Origenes aus den Paulusakten wahrscheinlich einer Schrift entstammen, die nicht zu ihnen gehört haben kann. Entweder hätten wir also einen zweimaligen Gedächtnisfehler des Origenes anzunehmen, wie man ihn dem gewissenhaften Gelehrten kaum zutrauen möchte. Oder aber wir müßten uns zu der Annahme entschließen, daß wir in der koptischen Übersetzung nicht die Paulusakten des Origenes vor uns haben.

Auch nach Schmidts Entdeckung war demnach zu Corssens Freude noch viel Raum für Hypothesen. Jedenfalls

1) De princ. I, 2, 3, ed. Koetschau 30, 15 ff. 2) TU, N. F., 5, 3 S. 102. 3) Lipsius und Bonnet a. a. O. 96. 4) Bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 364. 5) Hennecke, Handbuch zu den Neutestamentl. Apokryphen 368.

hielt er durch sie Lipsius' durch ihn neu begründete Ansicht ¹, nach der die Paulusakten nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern als Überarbeitung einer älteren Grundschrift gnostischen Gepräges erhalten seien, nicht für widerlegt. Ein Bruchstück von ihr hatte er in einer lateinischen Übersetzung eines Abschnitts der Thekla-legende entdeckt, die sich in einer Miszellenhandschrift auf der Queriniana in Brescia findet. Nach ihr ist Thekla nicht die Braut, sondern die Gattin des Thamyras; Demas und Hermogenes erscheinen nicht als Vertreter der Gnosis, sondern sind lediglich Intriganten, die der Verfasser für seine Erzählung braucht; das Bekenntnis seiner Lehre, das Paulus vor dem Statthalter Kastellus ablegt, soll eine modalistische Christologie enthalten; die Situationen sollen klarer geschaut, die Handlungen überzeugender motiviert sein. An diesem Bruchstück gemessen, erweise sich der griechische Text der Theklaakten als eine Überarbeitung im Sinne kirchlicher Rechtgläubigkeit. Was dagegen im einzelnen gesagt werden kann, ist von Schmidt ² erschöpfend ausgeführt. Wer sich dadurch nicht überzeugen lassen will, wird schwerlich zu überzeugen sein. Hier mag deshalb nur eines hervorgehoben werden. Wenn, wie Corssen behauptet, der angebliche Bearbeiter Thekla aus einer Ehefrau in eine Jungfrau verwandelt hat, weil er an der Bekehrung einer Ehefrau zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit Anstoß genommen hätte, so ist nicht zu verstehen, wie er ganz unbefangen berichten konnte, daß Paulus in Ephesus im Gefängnis von Eubula und Artemilla, den Ehefrauen hochgestellter Bürger, seinen Schülerinnen, aufgesucht worden sei und daß er in Philippi sich im Gefängnis befunden hätte „wegen der Stratonike, des Apollophanes Weib“. Offenbar sind diese Ehefrauen durch Paulus zur Enthaltsamkeit bekehrt. Corssen würde also den Nachweis erbringen müssen, daß der Abschnitt aus Nikephorus Kallisti sowie der Briefwechsel mit den Korinthern entweder nichts mit der Bekehrung von Ehefrauen oder nichts mit den Paulusakten zu tun hätte. In bezug auf das Exzerpt des Nikephorus Kallisti würde er vielleicht das erstere annehmen, da dort in der Tat von einer Trennung der Artemilla und Eubula von ihren Ehemännern nicht ausdrücklich die Rede ist, obgleich die Ähnlichkeit mit der entsprechenden Szene der Thekla-legende es schwierig macht, ein anderes Motiv für die Ver-

1) Apokryphe Apostelgeschichten II, I S. 443 ff. 2) Acta Pauli 217; Zusätze S. XXXI ff.

haftung des Apostels anzunehmen. Für den Briefwechsel mit seinem erzählenden Zwischenstück behauptet er das letztere; er soll erst durch den katholischen Bearbeiter in die ursprünglichen Paulusakten eingefügt sein. Wer dieses Machwerk verfaßt habe, sei über jeden Verdacht erhaben, daß jemals eine Ketzerei aus seiner Feder geflossen sei. Indem er somit dem Verfasser seine Rechtgläubigkeit bescheinigt, widerlegt er seine eigene Behauptung, daß die Bekehrung einer Ehefrau zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit dem sittlichen Bewußtsein katholischer Christen anstößig gewesen sei. Der katholische Bearbeiter hätte einerseits aus der Bekehrung der Ehefrau Thekla die Bekehrung einer Jungfrau gemacht, andererseits aber selbst das Motiv der Bekehrung einer Ehefrau wieder eingeführt.

Nach den Grundsätzen, nach denen Corssen die Theklallegende in der Gestalt des Brixianus für die ältere Form erklärt, müßte er auch das erzählende Zwischenstück des Briefwechsels zur Grundschrift rechnen. Aber der Korintherbrief widerspricht seiner Voraussetzung von deren gnostischem Charakter. Daher erklärt er kategorisch: „Wer nicht sieht, daß dieses Machwerk später in die Paulusakten als ein Antidoton hineingelegt ist, mit dem ist nicht zu reden“¹. Durch diesen Gewaltakt glaubt er das ganze Gewicht innerer und äußerer Gründe für das Gegenteil entkräften zu können. Zahn hatte im Anschluß an Vallarsi lange vor der Entdeckung Schmidts in dem Briefwechsel ein Bruchstück der Paulusakten vermutet; Harnack² hatte bereits mehrfach auf die Verwandtschaft des Briefwechsels mit den Theklakakten hingewiesen. Seine Zugehörigkeit zu den Paulusakten war also schon aus inneren Gründen wahrscheinlich, lange bevor sie durch die Entdeckung der koptischen Übersetzung ihre äußere Bezeugung fand. Um diesen Tatbestand zu erschüttern, wären schon ganz besonders beweiskräftige Argumente erforderlich gewesen. Corssen hat kein einziges beigebracht. Dagegen hat Harnack³ die Frage durch eine Reihe von unwidersprechlichen Gründen für jeden, der sehen will, endgültig erledigt: die Briefe gehören ihrem Charakter nach in die Entstehungszeit der Paulusakten und sind textgeschichtlich nachweisbar bereits seit Mitte, wahrscheinlich aber schon seit Anfang des 3. Jahrhunderts

1) Gött. gel. Anz. 1904, S. 718. 2) Chronologie I, 499. 501. 3) Untersuchung über den apokr. Briefwechsel der Korinther mit Paulus (SBA 1905, S. 3—35).

mit ihnen verbunden; sie weisen diesen gegenüber weder in ihrer Theologie noch in ihrem Stil irgendwelche Verschiedenheit auf; sie erweisen sich durch die aus dem Kopten bekannt gewordene Einleitung und das verbindende Mittelstück als integrierender Bestandteil des Gesamtwerkes; sie sind durch zahlreiche Einzelzüge mit ihm aufs engste verbunden. Wenn damit nicht die Zugehörigkeit des Briefwechsels zu den Paulusakten bewiesen ist, so läßt sich überhaupt nichts mehr literarkritisch beweisen. Selbstverständlich kann es sich immer nur um einen höchstmöglichen Grad von Wahrscheinlichkeit, nie um absolute Gewißheit handeln; aber jener höchste Grad der Wahrscheinlichkeit ist hier erreicht. Damit ist die Hypothese einer gnostischen Grundschrift der Paulusakten abgetan; der Korintherbrief prägt dem Werk unzweideutig eine anti-gnostische Tendenz auf.

Aber Corssen scheint im Verlauf seiner Untersuchungen mehr und mehr von der Behauptung des gnostischen Charakters der Grundschrift zurückgekommen zu sein. Wenigstens legt er keinen entscheidenden Wert mehr darauf. Es kommt ihm lediglich darauf an, die von Lipsius gewonnene Erkenntnis zu behaupten, daß die apokryphen Apostelgeschichten durchweg Überarbeitungen älterer Schriften von vielfach häretischem Gepräge im Sinne der katholischen Kirchenlehre sind, um „das Wachsen und Werden der Kirche aus der unendlichen Vielgestaltigkeit des christlichen Lebens zu begreifen.“ Er sucht die Grundschrift auch in dem Teil der Paulusakten nachzuweisen, wo eine dogmatische Tendenz der Bearbeitung nicht in Frage kommt, in ihrem Schluß¹. Er glaubt in der längeren lateinischen Fassung des *Martyrium Pauli*, dem sog. Linustext, die Bearbeitung einer Vorlage zu erkennen, die in den griechischen Rezensionen und der von ihnen abhängigen lateinischen, sowie auch der koptischen in verkürzter Gestalt überliefert sein soll. Aus drei Gründen: 1. der Linustext wiese einen besseren Zusammenhang auf und hätte die unmöglichen Situationen der griechischen Überlieferung vermieden, 2. er ließe noch Spuren einer bei Chrysostomus² erhaltenen Fassung erkennen, nach der Paulus wegen der Bekehrung eines von Nero besonders geliebten Kebsweibes zum Tode verurteilt worden sei, insofern der Mundschenk Patroklos deutlich als Geliebter des Kaisers charakterisiert werde, 3. die Schilderung der Massenerhebung der Römer wider den Kaiser wegen der Hinrichtung der Christen weise deutlich in die spätere

1) ZntW 1905, S. 317 ff. 2) Adv. vituperatores vitae monasticae I, 3.

Zeit der triumphierenden Kirche. Waitz¹ hat sich durch diese Gründe bestimmen lassen, Corssen beizupflichten. Am meisten Gewicht scheint dem dritten zuzukommen. Aber er macht doch nur auf den Eindruck, der vergessen hat, daß die Christen schon früh die Neigung zeigten, den Mund recht voll zu nehmen, wenn sie den Heiden die Ausbreitung ihrer Religion vor Augen führen wollten. Was der Verfasser der Paulusakten den Römern in den Mund legt, ist doch nur genau das, was Tertullian an der bekannten Stelle im Apologeticum (c. 37) behauptet: *Potuius et inermes nec rebelles, sed tantummodo discordes solius divortii invidia adversus vos dimicasse. Si enim tanta vis hominum in aliquem orbis remoti sinum abruptissemus a vobis, suffudisset utique dominationem vestram tot qualiumcumque civium amissio, immo etiam et ipsa destitutione punisset. Procul dubio expavissetis ad solitudinem vestram, ad silentium rerum et stuporem quendam quasi mortui orbis.* Wenn diese Worte um 197 von einem ernsthaften Polemiker in Nordafrika geschrieben werden konnten, — warum konnte dann nicht in dem von Christen viel dichter bevölkerten Kleinasien 20 Jahre früher ein unkritischer Phantast Neros Christenverfolgung als „Vernichtung der Kraft der Römer“ darstellen? Übrigens weist in diesem Punkte der Linustext keinen Vorzug auf. Er stimmt mit den Griechen und dem Kopten vollkommen zusammen, ja, er verrät durch seine Fassung ein besonderes Gefallen des Verfassers an dieser Szene². Der Protest der Römer gegen die Schwächung der Volkskraft durch die Verfolgung der Christen muß also schon in der Grundschrift gestanden haben.

Was Corssens zweiten Grund angeht, so ist es zweifelhaft ob die Attribute, die der Linustext dem Mundschenken Patroklos verleiht, ihn als Lustknaben Neros charakterisieren sollen. Sie können, aber müssen nicht so verstanden werden. Zuzugeben ist ohne weiteres, daß die Motivierung weit mehr dem Geiste des Verfassers entsprechen würde, wenn man sie so versteht. Sie würden uns in „die ungesunde Atmosphäre“ der die Paulusakten wie die übrigen apokryphen Apostelgeschichten beherrschenden „einseitigen, aber in ihrer Einseitigkeit unerschöpflichen Phantasie versetzen.“ Allein dieses Verständnis ist auch bei dem griechischen Text durchaus nicht ausgeschlossen. Corssen weist selbst darauf hin, daß durch den Namen Patroklos wie durch die Bezeichnung des Jünglings als Mundschenk der erotische Charakter seines Verhältnisses zu

1) RE³ 23, 94. 2) Vgl. Lipsius und Bonnet, Acta apocr. I, 31 mit 113.

Nero nahegelegt werde, da man allgemein die Freundschaft zwischen Patroklos und Achill so gut wie das Verhältnis des Zeus zu seinem Mundschenken Ganymed in diesem Sinne verstanden habe. Der Linustext hätte dann nur etwas kräftiger unterstrichen, was durch den Namen und Beruf des Jünglings dezent angedeutet war. Sehr wenig hat die Vermutung für sich, daß Chrysostomus aus dem *παλλάκις* eine *παλλακίς* gemacht habe und zwar „aus Gründen der Dezenz“. Dabei scheint doch dem Kirchenvater unsere heutige Beurteilung der Päderastie imputiert zu werden. Bei ihrer Verbreitung im Altertum ist sie den Christen in der Frühzeit der Kirche kaum sehr viel anstößiger gewesen als die Hetärenwirtschaft. Und wie sollte Chrysostomus dazu kommen, Nero von ihr zu entlasten, dem die Christen doch jede Scheußlichkeit zugetraut und nachgesagt haben! Wenn Patroklos sich als „Soldat des ewigen Königs“ bekennt¹, so kündigt er Nero damit nicht nur seine militärische Gefolgschaft, sondern auch sein Liebesverhältnis.

Ist Corssen's zweiter Grund also ebensowenig durchschlagend wie sein dritter, so spricht sein erster geradezu gegen seine Vermutung. Allerdings beseitigt der Linustext einige von den unerträglichen Widersprüchen und Unmöglichkeiten der Griechen, aber ebendadurch weist er sich als eine erweiternde Überarbeitung ihres Textes aus. Corssen hat Grundsätze der historischen Kritik auf die Legendenforschung angewendet. Das ist methodisch unzulässig. Handelt es sich um die Bewertung verschiedener Geschichtsquellen, so wird man der den Vorzug geben, deren Pragmatismus am durchsichtigsten und deren Motivierung am einleuchtendsten ist. Hat man aber über die Priorität zweier Formen einer Legende zu entscheiden, so wird man die für die spätere halten, die Unstimmigkeiten der Erzählung beseitigt und Unebenheiten der Motivierung glättet. Hiernach wird man den Linustext für eine bessernde Überarbeitung der griechischen Texte halten müssen.

Corssen ist hier in denselben Fehler verfallen wie Ramsay², der aus den Theklaakten einen historischen Kern herauszuschälen versucht, indem er alles, was irgendwie historisch möglich erscheint, einer Grundschrift zurechnet, während er für die Unmöglichkeiten der Darstellung einen Bearbeiter verantwortlich macht. Er hat nachgewiesen, daß die Erwähnung der „königlichen Straße“, an der Onesiphorus Paulus erwartet, eine überraschende

1) Mart. Pauli c. 2. 2) The Church in the Roman Empire, 1893, S. 375 ff.

topographische Kenntnis, die Einführung der Königin Tryphäna eine gute geschichtliche Erinnerung voraussetzt. Hat er damit recht, so ist das ein starkes Indicium gegen Corssens Schätzung des Brixianus, der von der „königlichen Straße“ nichts weiß. Ramsay hätte also Corssen nicht zustimmen können, wenn dieser hier die ältere Form der Legende findet. Dagegen stimmen beide überein in der Schätzung eines unter dem Namen des Chrysostomus überlieferten Enkomion: *Laudatio s. protomartyris apostolae Theclae*¹. Darnach endet das Verhör Theklas in Ikonium nicht mit ihrer Verurteilung zum Feuertode, sondern mit ihrer Freisprechung: sie folgt der Spur des Paulus, wird aber von ihrem Verlobten (!) — also auch in dieser von Corssen der Grundschrift zugerechneten Form der Legende ist Thamyris nicht ihr Ehemann — zu Pferde verfolgt und in der Wüste eingeholt; in ihrer Bedrängnis bricht sie schluchzend in das Gebet aus: „Herr, mein Gott, auf dich habe ich gehofft“. Damit reißt das Fragment ab. Ich vermag nicht mit Schmidt diese Form für eine Erfindung des Homileten zu halten. Warum sollte er sie erfunden haben, da er für seinen Zweck die gängige Form ebenso gut gebrauchen konnte? Entweder ist ihm diese nicht bekannt gewesen, oder er hat sie absichtlich korrigieren wollen. Das erstere ist unwahrscheinlich, da er offenbar die Theklakten gelesen hat. Es bleibt also nur das letztere übrig. Dafür spricht auch, daß er im Unterschied von den vorhergehenden Anspielungen an dieser Stelle mit ziemlicher Ausführlichkeit berichtet. Er will den Hörern offenbar durch seine bessere Kenntnis der Geschichte imponieren. Daraus folgt freilich nicht, daß er seine Kenntnis aus einer schriftlichen Relation geschöpft hätte. Es braucht sich nur um eine ältere Form der Legende zu handeln, die sich in mündlicher Überlieferung neben der Fassung, die ihr der Verfasser der Paulusakten gegeben hat, behauptet hatte. Das setzt allerdings voraus, daß dieser nicht der Erfinder der Theklageschichte und der Urheber ihres Kultus ist, wie Schmidt allen religionsgeschichtlichen Analogien zum Trotz annimmt, daß ihm vielmehr sein Stoff durch den Theklakultus geboten war. Was man sich am Grabe der Heiligen von ihren Taten und Schicksalen erzählte, hat er im Geschmacke seiner Zeit gestaltet und damit allerdings die Verbreitung des Theklakultus mächtig gefördert.

Jedenfalls hat er die Theklalegende ebensowenig frei erfunden

1) MSG 50, 745 ff., abgedruckt bei Schmidt, Zusätze S. XXXIII.

wie das Paulusmartyrium. Ich habe die Unstimmigkeiten im letzteren dadurch zu erklären gesucht, daß der Verfasser zwei verschiedene Traditionen verarbeitet hätte, eine, nach der Paulus in der Nero-nischen Verfolgung hingerichtet, eine andere, nach der er in seinem Prozeß zum Tode verurteilt wäre. Da ich durch C o r s s e n s Untersuchung des *Martyrium Pauli* eines besseren nicht belehrt bin, möchte ich diese Erklärung auch heute noch aufrecht erhalten. Nur würde ich nicht mehr behaupten, daß der Verfasser durch die zweite Tradition gebunden gewesen wäre. Ihm ist die Geschichte vom Tode des Apostels eben in zwei verschiedenen Fassungen berichtet worden, und er hat sie mittels seiner keine Unmöglichkeiten kennenden, durch keinerlei eigene Kenntnis römischer Verhältnisse gezügelter Phantasie zu einem ungeheuerlichen Mirakel verarbeitet. Die Annahme einer Grundschrift ist hiernach unnötig, da die vorhandenen Schwierigkeiten sich zum größten Teil auch ohne sie lösen lassen. Sie ist aber auch unzureichend, da sie die schwierigste Frage nicht zu beantworten vermag.

Das bleiben nämlich die Origeneszitate. Ihre Herkunft ist durch die Annahme einer wie auch immer gearteten Grundschrift nicht aufzuklären. Dadurch hat sich W a i t z zu der verzweifelten Auskunft drängen lassen, daß diese Worte nicht in den uns vorliegenden Paulusakten gestanden hätten, sondern in einer anderen Schrift unter diesem Titel, auf die auch die Bemerkung im Muratorischen Fragment von dem Martyrium des Petrus und der spanischen Reise des Paulus zu beziehen wäre. Somit wären die von S c h m i d t entdeckten Paulusakten gar nicht die von Origenes gemeinten. Aber was sind sie dann? Sie könnten nur eine Sammlung von Paulus-anekdoten sein, die dem Lokalpatriotismus der verschiedenen Christengemeinden ihre Entstehung verdankten. Wo Paulus gewelt hatte, war die Phantasie der Christen geschäftig, dürftige Erinnerungen an seinen Aufenthalt zu laugen Legenden auszuspinnen; wo er nicht gewesen war, erdichtete sie einen Besuch, um hinter den glücklicheren Nachbargemeinden nicht zurückzustehen. Der Verfasser der Paulusakten, wie wir sie durch den Kopten kennen, wäre dann der Sammler solcher spontan entstandenen Pauluslegenden. Das könnte in der koptischen Handschrift schon rein äußerlich dadurch zum Ausdruck kommen, daß sie durch verschiedene Lemmata in einzelne Abschnitte zerlegt wird, von denen jeder die Taten des Paulus in einer anderen Stadt umfaßt. Aber S c h m i d t hat

bereits darauf hingewiesen, daß, wenn in dem Papyrus ein ungeordneter Haufe von Paulusanekdoten vorläge, sich Widersprüche und Unstimmigkeiten ergeben müßten. In Wirklichkeit liegt aber dem Werk ein deutlich erkennbarer Plan zugrunde; die Erzählung folgt durchweg dem Itinerar der Apostelgeschichte¹. Es läßt sich nachweisen, daß sie den Apostel längs derselben Straße führt wie diese und seinen Aufenthalt an Orten, von denen Lukas nichts berichtet, durch wunderbare Erlebnisse ausschmückt². Außerdem ist der Stil und die Tendenz der einzelnen Abschnitte völlig einheitlich, sodaß von einer Sammlung unabhängig voneinander entstandener Legenden ernstlich nicht die Rede sein kann. Wir haben es vielmehr mit einem Werk aus einem Guß und Geist zu tun.

Wohl hat der Verfasser nicht alles frei erfunden. In der Theklageschichte wie im Martyrium des Paulus hat er ältere legendarische Stoffe verarbeitet. Nur für diese beiden Abschnitte ist der Nachweis einer Grundschrift versucht worden. Wäre er gelungen, so wäre noch immer nicht nachgewiesen, daß dem ganzen Werk eine ältere Schrift zugrunde läge, sondern nur, daß dem Erzähler seine Kenntnis von dem Martyrium der Thekla und dem Tode des Paulus aus schriftlichen Quellen geflossen wäre. Er ist aber nicht gelungen. Der Verfasser hat lediglich aus der mündlichen Tradition geschöpft. Wir haben sein Werk daher als das anzusehen, als was es sich durch die Subscriptio der koptischen Übersetzung ausweist, als „die *πράξεις* des Paulus gemäß dem Apostel“ und als die Paulusakten, die Tertullian und wahrscheinlich auch Hippolyt vor sich gehabt hat. Auch als die, die Origenes zitiert? Daß vieles dagegen spricht, ist oben gezeigt. Allein ist das bei dem engen Abhängigkeitsverhältnis zwischen Origenes und Hippolyt wahrscheinlich? Wenn das Buch, durch dessen Auktorität Hippolyt einen biblischen Bericht zu stützen suchte, unsere Paulusakten waren, ist's dann denkbar, daß diese Paulusakten andere waren als die von seinem Freunde Origenes mit Auszeichnung behandelten? Das ist die Frage, in der gegenwärtig das Problem der Paulusakten sich konzentriert. Ihre Beantwortung ist auf Grund des heute zur Verfügung stehenden Materials nicht möglich. Sie muß ausstehen, bis etwa ein neuer Fund neues Licht verbreitet — und neue Fragen stellt.

1) Wendland a. a. O. 337. 2) Im einzelnen habe ich das in der demnächst erscheinenden 2. Aufl. von Hennekes Neutestamentlichen Apokryphen nachzuweisen gesucht.

Apostellegenden als Geschichtsquellen.

Von

Eduard Freiherr von der Goltz.

A. v. Harnack hat im Jahre 1890 in Berlin einen Vortrag gehalten, in dem er die Bedeutung der Legende als Quelle der Wahrheitserkenntnis für den Historiker hervorhob¹. Auch in der Erforschung des Urchristentums hat man es gelernt, solche Bestandteile der Überlieferung, die als legendarisch erkannt sind, nicht achtlos beiseite zu legen, sondern sie entweder auf ihren Wahrheitskern zu untersuchen, oder sie zur Charakteristik ihrer Ursprungszeit zu verwerten. Es pflegt das jedenfalls überall da zu geschehen, wo Legenden in einem sonst zuverlässigen Schrifttum als eingesprenktes Gestein erscheinen. Anders scheint die Sache zu liegen, wo die überlieferten Erzählungen jeden historischen Kredit verloren haben, wo sie als erdichtete „Romane“ erkannt sind. So hat man auch die apokryphen Apostelgeschichten des zweiten und dritten Jahrhunderts ganz aus der Reihe der Geschichtsquellen für die apostolische Zeit gestrichen — nicht mit Unrecht. Denn was wirklich etwa noch auf historischer Erinnerung beruhen könnte, wie einzelne Namen, geographische Daten oder auch ein Widerschein einzelner Ereignisse — das ist für uns nicht mehr faßbar. Es ist aus dem Werk späterer Phantasie nur da herauszuerkennen, wo wir selbst zuverlässigere Überlieferungen in der kanonischen Apostelgeschichte oder sonst irgendwoher kennen.

Scheidet die Literaturgruppe der Apostelromane daher auch ganz aus der Reihe der Geschichtsquellen für das apostolische Zeit-

1) „Legenden als Geschichtsquellen“, Preuß. Jahrb. 65, 3, 1890, S. 249 ff. (wieder abgedruckt in Reden und Aufsätze I, 1904, S. 1—26).

alter aus, so sind sie um so wertvoller für die Kenntnis der Kreise, in denen sie entstanden sind. Das hat Ernst von Dobschütz früher schon in einem besonderen Aufsatz nachgewiesen¹. Vor allem hat Carl Schmidt in umfangreichen Veröffentlichungen über die Petrusakten, Paulusakten und neuerdings über die von ihm neuentdeckte *epistola apostolorum* die Kenntnis dieser Literaturgruppe gefördert². Er hat sie auch zum größten Teil von dem Verdikt befreit, als „gnostische“ Schriften ganz beiseite gelegt zu werden. Ihr Gnostizismus ist nur ihr Anteil an der geistigen Zeitströmung, die in den gnostischen Sekten ihre einseitigste Ausprägung fand, die aber in die Großkirche ebenso eindrang, wie der „Methodismus“ in die ganze angelsächsische Kirchenwelt eingedrungen ist.

So hat auch im zweiten und dritten Jahrhundert das, was wir „Gnostizismus“ nennen, in den Ideen, in der Terminologie und im praktischen Leben einen tiefgehenden Einfluß auf das Vulgärchristentum auch der Großkirche ausgeübt. Das macht sich besonders in der populären Erbauungsliteratur geltend, zu der wir die apokryphen Apostelgeschichten zu rechnen haben. Können wir Zeit und Ort ihrer Abfassung auch nicht genauer bestimmen, so gehören doch sicher die *Acta Pauli* (einschließlich der Theklageschichte)³ und die *Acta Johannis*⁴ dem zweiten Jahrhundert an. Auch für die Petrusakten⁵ ist das höchstwahrscheinlich. Die *Acta Thomae*⁶ werden wohl erst am Anfang des dritten Jahrhunderts entstanden sein, aber sie bieten uns im einzelnen so altertümliches Material, daß sie wenigstens ergänzungsweise herangezogen werden dürfen, wenn man Aufschlüsse für das kirchliche Leben im zweiten Jahrhundert gewinnen will. Besonders wertvolles Material bietet auch die von Carl Schmidt kürzlich herausgegebene *epistola apostolorum*⁷.

1) Der Roman in der althristlichen Literatur (Deutsche Rundschau 48. Jahrg., Heft 7, 1902). 2) Die alten Petrusakten im Zusammenhang mit der apokryphen Apostelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment untersucht, Leipzig 1903 (TU, N. F., 9, 1); *Acta Pauli*, Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text, Leipzig 1905; *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts, Leipzig 1919 (TU, 3. Reihe, Bd. 13). 3) *Acta apostolorum apocrypha* ed. R. A. Lipsius und M. Bonnet, Leipzig 1891, I, 235—271; dazu C. Schmidt, *Acta Pauli*, 1905. 4) *Acta ap. apocr. II*, 1, 151—216 ed. Bonnet. 5) *Acta ap. apocr. I*, 45—103 (= actus Vercellenses), dazu C. Schmidt a. a. O., TU, N. F., 9, 1. 6) *Acta ap. apocr. II*, 2, 1903, ed. Bonnet 99—288. 7) Vgl. oben Anm. 2.

So unglaublich und zum Teil auch geschmacklos diese Schriften sind, die Verfasser verwenden doch die Farben des Lebens, in dem sie stehen, und so betrachtet, wird die Legende zu einer vorzüglichen Geschichtsquelle. Es ist unmöglich, hier das reiche, auf diesem Wege zu ermittelnde Material erschöpfend darzustellen. Ich lasse daher alles beiseite, was nur der Theologie, der Ideen- und Dogmengeschichte angehört. Auch hierfür sind freilich diese Schriften interessant und ergiebig, auch schon oft benutzt. Aber der ursprüngliche Zweck und Charakter dieser Schriften macht sie viel geeigneter zur Ermittlung der Denkweise und der Praxis des durchschnittlichen Volkschristentums. Wie sie nach dieser Richtung benutzt werden können, soll an einigen Beispielen gezeigt werden.

Auffallen muß zunächst, wie geringen Aufschluß uns diese Quellen über die Verfassungsverhältnisse geben. Nirgends tritt einer der Apostel als „Bischof“ auf, auch ist nicht von Einsetzung der Bischöfe durch die Apostel die Rede. Es mag hier die Vorsicht der Verfasser mit im Spiele sein, nichts Späteres in die apostolische Zeit zurückzudatieren; wahrscheinlicher aber ist mir, daß diese Fragen den Verfassern und Lesern von geringem Interesse waren. Wir erfahren es ja gegenwärtig, wie fern solche Probleme dem volkstümlichen Verständnis liegen. Man hatte in jenen Kreisen jedenfalls kein Bedürfnis, das kirchliche Amt zu stützen. Nur von Diakonen ist gelegentlich die Rede, welche die Apostel begleiten¹ und bei ihrer Abreise etwa an ihre Stelle treten². In Rom nimmt nach den *Acta Petri* in der Zeit des Interregnums nach der Abreise des Paulus und vor der Ankunft des Petrus Marcellus eine hervorragende Rolle ein „*tamquam bonus procurator dei*“. Seine Art, dem Petrus, dem „*sancti dei sanctus servus*“, zu begegnen, spiegelt vielleicht etwas von der besonderen Ehrfurcht wider, die man den Nachfolgern Petri entgegenbrachte³. In der *epist. apostolorum*⁴ ist direkt die Frage aufgeworfen, ob und in welchem Sinn sich christliche Brüder untereinander „Väter, Diakonen, Meister“ nennen dürfen entgegen dem Worte des Herrn (Mt. 23, 8—10). Der Herr antwortet den Aposteln: „*Väter werdet Ihr genannt werden, weil Ihr mit löblichem Herzen und in Liebe ihnen* (den Gläu-

1) Act. Joh. 30 und ähnliche Stellen. 2) Act. Thomae 66: *Ξενοφώντας τὸν διάκονον καταλιπὼν εἰς τὸν τόπον μου*. 3) Act. Petri 10, Lipsius I, 57, 15. 22. 4) ed. Schmidt 133—135.

bigen) *offenbart* *habt die Dinge des Himmelreichs*, „*Diener*“ (διδάκονοι) *weil sie empfangen werden die Taufe des Lebens und die Vergebung ihrer Sünden von meiner Hand durch Euch, . . . Meister*“ *weil Ihr ihnen das Wort gegeben habt ohne Neid und sie zurechtgewiesen.*“ Nur die Bezeichnung διδάκονοι erinnert an die kirchlichen Amtsnamen, und diese wird gerade mit Taufe und Absolution in Verbindung gebracht. In den „Vätern“ könnte sich die Autorität der alten Presbyter, in den „Meistern“, die zurechtweisen, die der Bischöfe widerspiegeln. Doch wäre es verkehrt, aus dieser Stelle auf besonders gestaltete Verfassungsverhältnisse einen Schluß zu ziehen. Aber das ist feststellbar: die brüderliche Nebeneinanderordnung leuchtet stärker hindurch als eine irgendwie hierarchische Ordnung. Als Priester am himmlischen Heiligtum wird nur Christus selber bezeichnet. Für ihn verrichten die Engel den Dienst im himmlischen Heiligtum, während er auf Erden weilt¹.

Mehr als für die Verfassung können wir diesen Quellen für die gottesdienstlichen Sitten entnehmen. Sehr häufig sind die Gebete mannigfaltigster Art, mit langen Anrufungen und wunderbaren Wirkungen verbunden. Ihre Eigenart im einzelnen habe ich in einem besonderen Abschnitt meines Buches über das Gebet gekennzeichnet und darf mich hier auf diesen Abschnitt beziehen². Eine Ergänzung bedürfen aber meine damaligen Ausführungen in bezug auf Taufe und Eucharistie. Zunächst ist darauf zu achten, daß nicht überall von der „Eucharistie“ die Rede ist, wo vom Brotbrechen erzählt wird. Es gibt auch einfache Mahlzeiten mit Brotbrechen und Segen ohne eucharistische Bedeutung. So ist selbstverständlich die Mahlzeit im Grabmal von Ikonium nach der Ankunft der Thekla bei Paulus keine Eucharistiefeier im engeren Sinn. Daran hätte ja Thekla als Ungetaufte nicht teilnehmen dürfen. Es heißt da: „*Sie holten fünf Brote und Kräuter und Wasser und freuten sich über die heiligen Werke Christi*“³. Die Stelle beschreibt also nur ihr fröhliches Zusammensein. Ebenso ist die Sättigung unter dem Baum auf der Reise⁴ und das Brot, das Phrontina erhält⁵, kein Brot der Eucharistie, trotz der damit verbundenen religiösen Formeln. Ähnlich hören wir in den *Acta Johannis* von einem be-

1) ed. Schmidt 49, 8; 154, 14. 2) Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 290—308. 3) Acta Pauli ed. C. Schmidt 19, 24—20, 2 S. 42. 4) Ebenda 35, 20 S. 58. 5) Ebenda 42, 23 S. 71.

absichtigten Brotbrechen am Grab der Drusiana¹, dem allerdings später eine reine eigentliche Eucharistie folgt². Nach einer anderen Stelle derselben Akten³ soll Jesus bei einem Gastmahl der Pharisäer sein Brot mit den Gästen geteilt haben; — es reichte, sodaß alle satt wurden! Auch in den Thomasakten ist zunächst von einem Brotbrechen am Abend die Rede⁴, dem dann erst morgens die eigentliche Eucharistie folgt⁵. So bestätigt sich uns die Wahrnehmung, daß es ein einfaches, auch in religiöser Form vollzogenes Brotbrechen gab, das von der Eucharistiefeyer zu unterscheiden ist. Für diese selbst haben wir vor allem in den Johannes- und Thomasakten lehrreiche Beispiele. Gerade wie bei Justin geht entweder ὁμιλία und εὐχή voraus⁶ oder es folgt wie in den Thomasakten die Eucharistie auf die Taufe. Der Gebrauch des Weines wird nie erwähnt, sondern die Feier vollzieht sich mit Brot und Wasser oder des Kelchs wird gar nicht Erwähnung getan. Das hängt zweifellos mit der enkratitischen Richtung des Verfassers und seiner Lehre zusammen, wie noch heute in Amerika und Schottland da, wo die Temperenzbewegung mit dem Evangelium sich aufs engste verbunden hat, jeder Weingenuß auch beim Abendmahl ausgeschlossen ist. Wichtiger aber als diese oft erörterte Eigentümlichkeit⁷ ist die im eucharistischen Gebet häufige Anrufung und Preisung des „heiligen Namens“⁸ und der in den Thomasakten⁹ damit verbundene Ruf: ἐλθέ, ἐλθέτω, der in den mannigfachsten Formen variiert wird und seine Erfüllung in der wirklichen Erscheinung des Herrn

1) c. 72, ed. Bonnet S. 186, 6. 2) c. 85 S. 193. 3) c. 93 S. 197. 4) c. 28 S. 146, 2: καὶ εὐλογήσας αὐτοὺς ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔλαιον καὶ λάχανον καὶ ἄλας καὶ εὐλογήσας ἔδωκεν αὐτοῖς· αὐτὸς δὲ παρέμεινε τῇ ἑαυτοῦ νηστείᾳ. 5) S. 146, 16 f.: ἐπέθηκεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς καὶ κλάσας ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ἔδωκεν αὐτοῖς. 6) Act. Joh. 46, 20 f. im Haus des Andronikus; 106 f. am Sonntag: Abschiedsrede, Gebete, Eucharistie. 7) Grundlegend war A. Harnack, Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin (TU 7, 2), Leipzig 1891. 8) Acta Joh. 85 S. 193, 2 f.: δοξάζομέν σου τὸ ὄνομα τὸ ἐπιστρέφον ἡμᾶς . . . αἰνοῦμέν σου τὸ ἄγαθὸν ὄνομα. — 109 S. 207: δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα, δοξάζομεν τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα. 9) Acta Thomae 27 S. 142: ἐλθέ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα· ἐλθέ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου καὶ ἡ εὐσπλαγχνία ἡ τελεία· ἐλθέ τὸ χάρισμα τὸ ὑψίστον, ἐλθέ ἡ μήτηρ εὐσπλαγχνός κ. τ. λ. — 49 und 50 S. 166: ἰδοὺ τολμῶμεν προσέρχεσθαι τῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἐπικαλεῖσθαι σου τὸ ἅγιον ὄνομα· ἐλθέ καὶ κοινώνησον ἡμῖν. 133 S. 240, 12: ἐπιφημίζομέν σου ὀνόματί σου Ἰησοῦ. καὶ εἶπεν· ἐλθάτω δύναμις εὐλογίας καὶ ἐνιδρύσθω ὁ ἄρτος.

findet¹. Dabei ist überall die Grundstimmung der Feier die des Dankes und Lobpreises und der Freude. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wir hier eine Bestätigung der schon aus alten Eucharistie- und Tischgebeten gewonnenen Erkenntnis haben, daß in Anknüpfung an den Lobpreis des großen Namens in jüdischen Tischgebeten und in der Voraussetzung wirklicher Tischgemeinschaft eine lebendige Gegenwart und Selbstoffenbarung des Herrn erwartet wurde². Die Erzählung, daß dann wirklich Christus als schöner Jüngling erschien oder daß ein helles Licht aufstrahlte, ist nur die volkstümliche Vergrößerung der von der Feier unzertrennlichen Erfahrung der seligen Gegenwart des Herrn. Die gehäuften Doxologien, die immer neu variierte Form des εὐχαριστοῦμεν, αἰνοῦμεν, δοξάζομεν u. dgl. zeigen die Art der damals jedenfalls noch frei variierten Abendmahlsgebete³. Auch das Gebet um Würdigkeit fehlt selten. Wo aber Unwürdigkeit entlarvt wird, rächt sich der Herr unmittelbar an dem Heuchler, der von schwerer Krankheit betroffen wird⁴, wie umgekehrt der würdige Genuß der Eucharistie zur Heilung der Seele und des Leibes dient⁵. Solche abergläubischen Vorstellungen über Schaden oder Nutzen des Genusses der himmlischen Speise gehören damals so gut wie heute zum naiven Volksthum. Interessant ist, daß die *Acta Johannis* schon ein ausführliches Verfluchungsgebet bringen, das den Verfluchten aus jeder christlichen und menschlichen Gemeinschaft ausscheidet⁶. Ein Keimansatz für eine feierliche Zurüstung findet sich auch schon⁷, und die Thomasakten haben schon eine Art von Spendeformel.

1) Mit der Eucharistie verbundene Christophanien: *Acta Joh.* 87 S. 193, 23; *Acta Thomae* 27 S. 143, 5; 121, 13 S. 231 (Stimme von oben); 153, 20 S. 262; 158, 6 S. 269 (Stimme von oben); *Acta Petri* 5 S. 51, 1; 21 S. 69. 2) Darüber Näheres in meiner Untersuchung: *Tischgebete und Abendmahlsgebete* (TU, N. F., 14, 2^b, 1905, S. 52. 54. 62 mit Anm. 2). — Zum Namenglauben vgl. auch W. Heitmüller, *Im Namen Jesu*, Göttingen 1903. 3) Einen Abdruck der wichtigsten Abendmahlsgebete der *Acta Thom.* apocr. gab ich auch im Anhang meines Buchs über das Gebet in der ältesten Christenheit 350—353. 4) *Acta Petri* 2 S. 46. 13 ff. die Bestrafung der Rufina und *Acta Thomae* 51 S. 167: ἡ εὐχαριστία ἤλεγξεν σε. 5) Dazu vgl. vor allem die Verwandlung des Giftbechers in einen Segensbecher mit eucharistischen Formeln *Acta Joh.* 9 S. 156. 6) c. 84 S. 192. 7) *Acta Thomae* 49, S. 165, 18: ἐκέλευσε δὲ ὁ ἀπόστολος τῷ διακόνῳ αὐτοῦ παραθεῖναι τράπεζαν . . . ἀπλώσας συνδόνα ἐπ' αὐτὸ ἐπέθηκε ἄρτον τῆς εὐλογίας, vgl. *Acta Petri* 19, 16 S. 66 die Säuberung des Hauses des Marcellus von Dämonen; cetera autem praeparata sunt omnia ad ministerium.

Die der Eucharistiefeyer vorangehende Taufe scheint nach den Thomasakten zuweilen nur mit Öl vollzogen zu werden ¹. Wenigstens wird des Wassers keine Erwähnung getan. Es ist aber auch denkbar, daß an dieser Stelle die Wendung „er versiegelte sie“ oder „gab ihnen das Siegel“ ² die Verwendung des Wassers bei der Taufe als selbstverständlich miteinschließt. Die Selbsttaufe der Thekla ist eine singuläre Erscheinung, die nicht verallgemeinert werden darf. Beachtenswert ist aber die sichere Überzeugung der Thekla, daß die vollzogene Taufe sie vor aller Versuchung schützen würde ³.

Was die Unterweisung der Täuflinge oder der neugetauften Christen angeht, so sind ausführliche Beispiele von Katechesen nicht aufzuweisen, doch geben die Fürbittengebete für Neubekehrte, wie das Gebet für den reuig zurückgekehrten Marcellus, eine Anschauung von dem Ideenkreis, der damit zusammenhängt. ⁴ Oft breitangelegte Ansprachen der Apostel oder häufiger noch Unterredungen und Belehrungen im Privathause, bei denen die Frauen eine große Rolle spielen, gehen der Bekehrung voraus. Wie in der volkstümlichen Praxis vielfach noch heute, ist der Gedankenkreis, der dargeboten wird, immer derselbe, am kürzesten vielleicht zusammengefaßt in der Formel: *περὶ ἀναστάσεως καὶ ἐγκρατείας* ⁵. Die Makarismen in den *Acta Pauli* ⁶ und ähnliche in den *Acta Thomae* ⁷ geben die beste Zusammenfassung der Glaubens- und Sittenlehre dieser Schriften. Die Tatsache der Sendung des Sohnes Gottes, seine göttliche Geburt, seine Auferstehung und seine heilige Lehre, die frei macht von aller Unzucht und Unreinigkeit, ist das Wesentliche ⁸. Der Gedanke an das göttliche Gericht verschärft den Ernst solcher Mahnungen, und die *Acta Thomae* ⁹ fügen hinzu: ἀλλὰ λέγομεν

1) Vgl. *Acta Thomae* 50 S. 166, 19; 157 S. 267, 13. 2) Dazu vgl. Heitmüller in der Festschrift für Heinrici 40 ff. 3) *Acta Pauli* ed. Schmidt 20, 12 S. 43. 4) Vgl. v. d. Goltz, Gebet 298. 348—349. 5) *Acta Pauli* c. 5, ed. Lipsius 238, 6. 6) Vgl. Anm. 4; abgedruckt auch bei C. Schmidt 193—194. 7) c. 94 S. 207 f. 8) Vgl. besonders Stellen wie *Acta Joh.* 33 S. 168 f. (Predigt an die Epheser); 39 S. 170; *Acta Thomae* c. 28 S. 144: ἀπέχεσθε τῆς πορνείας καὶ τῆς πλεονεξίας καὶ τῆς ἐργασίας τῆς γαστρος; c. 58 S. 174 über die κολάσεις im Anschluß an den Bericht einer Frau über die Hadesstrafen; c. 66 S. 182; 83—86, S. 198 mit Spezialbelehrungen über die Taufe und die christlichen Tugenden; ähnlich c. 132 S. 239; *Acta Petri* c. 7 S. 53, 20 ff.; c. 20 S. 66, 29 ff. (hier im Anschluß an die Schriftverlesung); auch *Acta Pauli* c. 17, ed. Lipsius 246. 9) c. 36 S. 153.

περὶ τὸν ἄνω κόσμον, περὶ θεοῦ καὶ ἀγγέλων, περὶ ἐγγρηγόρων (?) καὶ ἁγίων, περὶ τῆς ἀμβροσιώδους τροφῆς καὶ τοῦ ποτοῦ τῆς ἀμπέλου τῆς ἀληθινοῦ, περὶ ἐνδυμάτων παραμόνων καὶ μὴ παλαιουμένων περὶ ὧν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὔδε οὖς ἤκουσεν . . περὶ τούτων διαλεγόμεθα καὶ περὶ τούτων εὐαγγελιζόμεθα. Im einzelnen bedürfte es noch einer — hier nicht möglichen — genaueren Untersuchung darüber, wie die häufigen Laster- und Tugendaufzählungen sich nahe berühren mit derjenigen in der Didache und der an sie sich anschließenden Literatur. Vor allem ist geltend zu machen, daß nicht abgelegene gnostische Ideen ausgekramt werden, sondern daß das einfache κήρυγμα von Jesus, seiner göttlichen Sendung und seiner Auferstehung und die Botschaft von dem reinen, lasterfreien Leben hier laut wird. Steht dabei die Betonung der Enthaltung von jedem (auch ehelichen) Geschlechtsverkehr im Vordergrund, so fehlen doch keinesfalls andere Mahnungen, und überall ist auch die positive Seite πίστις, γνῶσις, εὐλαβεία, φιλία, κοινωνία, πράξις, χρηστότης, φιλαδελφία u. dgl. betont ¹. Auch hier hat die Einseitigkeit und Wunderlichkeit der Tendenzzerzählung zugedeckt, was an allgemeinchristlicher Ethik trotzdem geboten wird. Wichtiger als das vergebliche Suchen nach einem „Katechismus der Urchristenheit“ würde die Ermittlung der homiletischen und katechetischen Materien des zweiten Jahrhunderts sein, wie sie sich aus solcher volkstümlichen Erbauungsliteratur ergibt. Nach dieser Richtung bringt die *epistola apostolorum* eine wertvolle Ergänzung des bisherigen Materials. Sie zeigt uns, was in den Gemütern an Fragen und Problemen lebte und welche Antworten man suchte. Es mag auch in jener Zeit schon häufig gewesen sein, daß die Kirche mit ihren zünftigen Theologen und Kirchenmännern den im Volke lebenden Bedürfnissen nicht gerecht wurde, den naiven Fragern keine Antwort gab und dadurch selbst mitschuldig daran ward, daß Abspaltungen und Sekten sich bildeten. Hier setzte dann auch in der Kirche die volkstümliche Erbauungsliteratur ein. In der *epistola* sind es vor allem Fragen über die Auferstehung des Fleisches, über die Möglichkeit solcher Wiederbelebung, über das Gericht und die letzte Verantwortung, über die Rettung der vorchristlichen Frommen, über die Wiederaufnahme Gefallener,

1) Vgl. z. B. die Farben der wahren Bildkunst Acta Joh. 29 S. 166, 22 ff. Verwandte Stellen erinnern nicht selten an den „Jüdischen Proselytenkatechismus“ (vgl. E. v. D o b s c h ü t z, Urchristliche Gemeinden, Leipzig 1902, S. 282 ff.).

über die letzte Rettung auch der törichten Jungfrauen, über die Art unseres Fortlebens in der Ewigkeit und die Art der ewigen ἀνάπαυσις¹. Der Verfasser läßt den Herrn selbst antworten, und man wird ihm im ganzen das Zeugnis nicht versagen können, daß seine Antworten dem Geist des Herrn wohl oder übel entsprechen². Die anderen Apostellegenden weichen stärker davon ab in ihrer wilden Phantasie abenteuerlichen Wunderglaubens. Aber wahrscheinlich haben sie, wie auch die zahlreichere Überlieferung der Texte zeigt, dafür besseren Absatz gefunden als die *epistola* mit ihren belehrenden Ausführungen. Die Grundtendenz, die Herzen zu gewinnen für den Glauben an den Auferstandenen, für ein Streben nach der ἀνάπαυσις, für eine Reinigung des Lebens von allem Unflat ist hier wie dort dieselbe. Am weitesten fortgeschritten in der Überwucherung des Evangeliums durch abergläubische Phantasie und Übertreibung der ἐγκράτεια³ sind die erst in das dritte Jahrhundert gehörigen Thomasakten. Aber auch sie enthalten wundervolle Gebete und schöne Gedanken und zeigen uns das Evangelium in seiner weitherzigen Offenheit für Arme und Reiche, Vornehme und Geringe ohne Unterschied der Person.

Gelegentlich leuchtet in allen Apostelakten die reiche Liebe durch, die das Christentum den Armen, den Betrübten, den Witwen und Waisen, den Gefangenen und Verfolgten, kurz Hilfsbedürftigen jeder Art entgegenbrachte: χειμαζομένοις καταφυγή, θλιβομένοις ἄνεσις, ἀπηλπισμένοις σκέπη⁴. Die Erzählung von dem Palast, den Thomas baute, ist dafür ein wundervolles Gleichnis⁵. In den Petrusakten erscheint das Haus des Marcellus schon als *domus pauperum et peregrinorum*⁶, wie in den Johannesakten von einem διδασκαλεῖον τῆς

1) Vgl. bei C. Schmidt besonders die Abschnitte über die Soteriologie (S. 305—336) und die Eschatologie (S. 336—357). 2) Vgl. meine Anzeige der Schrift in der Studierstube von Jul. Böhmert, 1919, S. 100 ff. und in Deutsch-Evangelisch, 1919, S. 353—359, wo ich auf die Fragestellungen, denen der Verfasser begegnete, genauer eingegangen bin. 3) Die Acta Joh. 54 S. 178, 7 ff. warnen vor Selbstverstümmelung; die Makarismen der Acta Pauli (c. 5 f.) geben die Anschauungen am besten wieder. Die Acta Petri (c. 3, ed. Lipsius S. 87, 3 ff.) berichten vielleicht für die Kreise des Verfassers zutreffend: multae autem complures et aliae honestae feminae, audientes verbum de castitate, recedebant a viris suis. 4) Acta Pauli c. 37 S. 264, 2. 5) Acta Thomae c. 17 ff. S. 124 ff. 6) viduae omnes sperantes in Christo ad hunc refugium habebant; omnes orfani ab eo pascebantur — Marcellum omnes pauperi patrum vocabant.

ἐκκλησίας in Ephesus die Rede ist ¹. Der Heiland wird ἱατρὸς δωρεὰν ἰώμενος genannt ², und die willige Hingabe auch großer Güter ist in dieser Literatur sehr häufig bezeugt. Einzelheiten sind dabei freilich kaum berichtet: es ist immer nur eine summarische Erwähnung der Spenden von Geld, Kleidern, Getreide u. a. für Arme, Witwen, Waisen ³. Aber doch könnte man sagen: Die Liebe deckte hier des Aberglaubens Menge.

Dämonen- und Wunderglaube war damals etwas so Verbreitetes und Natürliches, daß auch die Besten solchen Berichten glaubten. Daß das erträgliche Maß besonders in den Petrus- und Thomasakten überschritten wird, kann heute niemand leugnen. Aber diese unserm Geschmack nicht entsprechende Wunderwelt darf ebensowenig, wie eingeflochtene gnostische Spekulationen, die Aufmerksamkeit abwenden von diesen volkstümlichen Schriften. Sie sind für viele Seiten des Volkschristentums im zweiten Jahrhundert vielleicht eine bessere Quelle als die Schriften führender Theologen.

1) Acta Joh. 14 S. 159, 20. 2) Acta Joh. 22 S. 163, 9. 3) Vgl. Acta Joh. 30 S. 163, 8 ff. (Heilung der kranken Frauen von Ephesus); 59 S. 180: καταλιπόντα πολλά χρήματα τοῖς ἀδελφοῖς εἰς διάδοσιν; Acta Pauli 41 (Tryphaina stiftete πολλὸν ἱματισμὸν καὶ χρυσὸν — εἰς διακονίαν τῶν πτωχῶν); Acta Pauli ed. Schmidt S. 56, 5 ff. (Getreide und Geld an die Witwen); Acta Petri 17 S. 65, 19 ff. (Eubola gibt omnia sua in ministerium pauperum); epistola apostolorum 21, Schmidt S. 74, 9 ff.: „Ich bin die Hoffnung der Verzweifelten, der Helfer derer, die ohne Retter sind, das Vermögen der Armen, Heil der Siechen, Auferstehung der Toten“.

Hippolyts Schrift ,Apostolische Überlieferung über Gnadengaben‘.

Von
Edgar Hennecke.

Die viel verhandelte Frage nach der Zusammensetzung und der Grundschrift des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen (C. A.) ist seit dem Erscheinen der Veronenser lateinischen Fragmente (L)¹ und der zusammenhängenden Veröffentlichung orientalischer Kirchenrechtsbücher² in neues Licht getreten. E. Schwartz' scharfsinnige, auf umfassender Kenntnis aller einschlägigen Stoffe und der Begleitliteratur beruhende Untersuchung³ stellt auf diesem stark verzweigten Gebiete für die fortlaufende Forschungsarbeit eine neue Stufe dar. Er hat m. E. endgültig gezeigt, wohin das Anfangsstück C. A. VIII, 1 f., welches von den Gnadengaben handelt, tatsächlich gehört, er hat ferner die sogenannte Ägyptische Kirchenordnung (KO), zumal soweit sie durch L bezeugt ist, als die Grundschrift des Hauptbestandteils von Buch VIII überzeugend nachgewiesen und schließlich in Anknüpfung an den Schriftentitel <π>ερὶ χαρισμάτων || <α>ποστολικῇ παραδο || σις der Hippolytstatue durch Vergleichung der bei L sich findenden Vorrede der KO mit deren Schlußworten einleuchtend gemacht, daß Hippolyt selbst, wenn nicht Verfasser, so doch Kompilator der KO ist. Lag sie ihm aber

1) Didascaliae apostolorum fragmenta Ueronensia latina . . . ed. E. Hauler, Leipzig 1900. 2) The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici ed. G. Horner, London 1904 (vgl. die Anzeige von E. v. d. Goltz in ThLZ 1905, Nr. 24). 3) E. Schwartz, Über die pseudapostolischen Kirchenordnungen (Schriften der Wissensch. Gesellschaft zu Straßburg 6), Straßburg 1910.

schon vor, so ist sie von hohem Alter und also — nach der Didache — von hervorragender Wichtigkeit. Die weitere Frage, wieweit Hippolyt damit überkommenes Gut benutzte und wo man dessen Ursprünge suchen darf, ist sodann von Th. Schermann in einer Weise in Angriff genommen¹, die der behutsamen Art, mit welcher P. Drews Rückschlüsse aus den liturgischen Bestimmungen in C. A. VIII auf römische Uranfänge vollzog², nicht entspricht und daher auf weitere Zustimmung nicht rechnen darf.

Wenn Schwartz mit seiner Gleichsetzung recht hat, so bedarf es noch der Anstellung weiterer Erwägungen über die Bedeutung der *apostolica traditio* in diesem Zusammenhange und ferner der erneuten Frage nach dem ursprünglichen Inhalte der Auseinandersetzung über die Gnadengaben, über deren Zusammenstehen mit der KO in einer Schrift die Meinungen noch geteilt sind.

Es soll hier der Versuch gemacht werden, durch genaue Prüfung und Wiederherstellung des Wortlautes der erwähnten Vorrede diesen Erwägungen und Fragen näher zu treten.

I.

Wir haben für die Vorrede einen Parallelzeugen in der äthiopischen Übersetzung des großen orientalischen Rechtsbuches (E), wo sie freilich nicht wie bei L als Vorrede der KO auftritt, sondern erst an späterer Stelle mit anderen Zusatzstücken in die KO eingeflochten wird. Auch C. A. VIII, 3, eine Umarbeitung der Vorrede, bietet noch Anklänge, vor allem den Anfangssatz noch in wesentlich ursprünglicher Fassung. Schwartz³ hat diesen Zeugen neben L gestellt und einige Abweichungen von E vermerkt, unter Beigabe von Rückübersetzungsversuchen, aber die weiteren Anklänge nicht herausgehoben, ebensowenig wie E. von der Goltz, der eine verdienstliche Nebeneinanderstellung von E (in deutscher Übersetzung, unter Beihilfe von J. Flemming und Barth) und L lieferte, aber mit seiner anschließenden Inhaltsangabe den Sinn der Vorrede nicht getroffen hat⁴. Wie man schon L allein, auch in

1) Th. Schermann, Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts, München und Leipzig 1913. 2) P. Drews, Untersuchungen über die sog. clementinische Liturgie im VIII. Buch der Apostolischen Konstitutionen. I. Die clementinische Liturgie in Rom (Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens 2. 3), Tübingen 1906. 3) S. 38 f. 4) E. v. d. Goltz, Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen nach G. Horners englischer

seinen übrigen Fragmenten, nicht zutreffend übersetzen kann, wenn man sich nicht gleichzeitig den ursprünglichen griechischen Wortlaut vorstellig macht, so auch hier, wo E als Parallelzeuge auftritt. Daß dieser Parallelzeuge nur „wenig zur Aufklärung schwieriger lateinischer Lesarten beiträgt, eher sie verdunkelt“¹, trifft nicht zu. Vielmehr erleichtert er gerade an dem vorliegenden Stücke die Rückübersetzung, ohne die der Inhalt nicht klar heraustritt. Natürlich darf jeder Versuch irgendeiner Rückübersetzung immer nur auf annähernde Wahrscheinlichkeit Anspruch machen; er sei aber doch, um der wichtigen Stellung willen, welche die Vorrede in Hippolyts Schrift einnahm, hier vorgelegt. Zu den Parallelen, die Schwartz aus anderen Schriften dieses einflußreichen Kirchenschriftstellers erhob, lassen sich dann noch weitere beibringen. — Zuvor sei der Text von L, mit den Abweichungen von E, wiederholt:²

Ea quidem quae verba (verbi?) fuerunt digne posuimus de donationibus, quanta quidem deus a principio secundum propriam voluntatem praestitit hominibus offerens sibi eam imaginem quae aberraverat. Nunc autem ex caritate quam in omnes sanctos habuit producti ad uerlicem traditionis quae catecizat ad ecclesias perreximus, ut hii qui bene ducti (docti?) sunt eam quae permansit usque nunc traditionem exponentibus nobis custodiant et agnoscentes firmiores maneant, propter eum qui nuper inuentus est per ignorantiam lapsus vel error et hos qui ignorant, praestante sancto spiritu perfectam gratiam eis qui recte credunt, ut cognoscant quomodo oportet tradi et custodiri omnia eos qui ecclesiae praesunt.

¹ verbi durch CA sichergestellt; es ist nicht nötig, mit Schwartz nach CA prima (πρῶτα) vorher einzufügen, denn das nun folgende (KO) ist kein λόγος (Rede, eigene Gedankenführung). ⁴ Die Beziehung auf den Sohn in E ist eingetragen; es handelt sich um Gottes Liebe zu allen Heiligen (der Ausdruck Kol. 1, 4; Eph. 1, 15, wo aber Subjekt die Adressaten), die Verf. zu der seinigen macht. ⁵ catecizat ad ist unverständlich; E „sich gebührt in den Kirchen“, woraus v. d. Goltz richtig auf καθήκει geschlossen hat. ⁶ docti vgl. CA μαθόντες, E „daß sie schön lernen“. Doch schwanken die Übersetzer von E in der Wiedergabe auch des folgenden bis custodiant.

Ausgabe des ältesten Kirchenrechtsbuchs (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, 1906, V S. 141 ff.), separat S. 1 ff. Derselbe in ZKG 1906, S. 5 ff. 1) Schermann a. a. O. 3. 2) Jener Hauler 101. 103, dieser Horner 162; vgl. v. d. Goltz. Eine zusammenhängende Rezension bei Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III, 1, Paderborn, 1914, S. 35 ff.

Es fragt sich, ob dem exponentibus nobis „unsere Ordnungen“ („unser Gesetz“) bei E entspricht; es erscheint durch παρ' ἡμῶν CA im Zusammenhange genügend gedeckt. ⁷ agnoscentes E add. alles. ⁸ vel error om. E. ¹⁰ omnia om. E.

In der nun folgenden Rückübersetzung sind die Übereinstimmungen mit C. A. durch Sperrdruck hervorgehoben:

Τὰ μὲν οὖν τοῦ λόγου ἀξίως ἐξεθέμεθα περὶ τῶν χαρισμάτων, ὅσα περ ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς κατ' ἰδίαν βούλησιν παρέσχεν ἀνθρώποις προσαγόμενος τὸν τύπον τὸν πεπλανημένον, νυνὶ δὲ ἐκ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ τῆς εἰς πάντας τοὺς ἀγίους προφερόμεν· ἐπὶ τὴν κορυφὴν διήλθομεν τῆς παραδόσεως, ἥτις καθήκει εἰς τὰς ἐκκλησίας, ὅπως οἱ καλῶς μαθόντες τὴν εἰσέτι καθεστῶσαν παράδοσιν παρ' ἡμῶν φυλάσσωσι καὶ ἐπιγνόντες στερεωθῶσι διὰ τὴν νεωστὶ δι' ἀγνοίας εὑρεθεῖσαν ὀλίσθησιν ἢ πλάνην καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας, ἐπιχορηγοῦντος τοῦ ἀγίου πνεύματος τελείαν ¹⁰ χάριν τοῖς ὁρθῶς πιστεύουσιν, ἵνα εἰδῶσιν, ὅπως πρέπει παραδίδοσθαι καὶ φυλάσσεσθαι πάντα τοῖς προισταμένοις τῆς ἐκκλησίας.

Parallelen zu Hippolyt: ¹ ἐκτίθεσθαι häufig bei allen wichtigen Übergängen des elenchus (vgl. Register in Wendlands Ausgabe), z. B. 9, 31 S. 264 zweimal, wo auch der weitere Fortschritt: διὰ πάντων οὖν διαδραμόντες . . . εὐλογον ἡγούμεθα ὥσπερ κορυφὴν τοῦ παντός . . . λόγον ἐπενέγκαι . . . , ὅπως ὁ ἐντυγχάνων . . . ἐπιγνούς κτλ. ³ προσαγόμενος κτλ. Hier hat Schermann gegen Schwartz (und v. d. Goltz) das Richtige gesehen mit seiner Erklärung, „daß Gott in Hinsicht auf die verirrt Menschheit (durch die Ursünde und deren Folgen) alle möglichen Gnadengaben einzelnen zukommen ließ“ (S. 4). Zum Ausdruck vgl. Hippol. 10, 54 gegen Schluß: εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ' ἀρχῆς, διὰ τύπου κτλ. An beiden Stellen Hinblick auf Gen. 1, 26. ⁴f. Vgl. 10, 34: φιλανθρώπου λόγου ὑπάρχων μαθητῆς καὶ φιλάνθρωπος. ⁵ ἀγίους, für die Christen häufig bei Hippol. (v. d. Goltz). κορυφὴν s. zu 1. ⁷ Vgl. 9, 12 φυλάσσον . . . τὴν παράδοσιν (vom Gegner Kallist). ⁸f. Vgl. 9, 7: τὴν εὑρεθεῖσαν αἵρεσιν (Kallists). ¹⁰ Vgl. 1, 1: τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδωκαν τοῖς ὁρθῶς πεπιστευκόσιν. ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι κτλ. (bereits von Schwartz im Hinblick auf den Schluß der KO angeführt); vgl. de antichristo 2 ed. Achelis 5: τοῖς ὁρθῶς πιστεύουσιν δυνάμενοις.

Neben die Vorrede seien — unter Sperrdruck-Hervorhebung der auch in ihr sich findenden Wörter — die Schlußworte der KO (in der Rückübersetzung von Schwartz) gestellt:

ταῦτα συμβουλευόμενι φυλάσσειν πᾶσιν ὑμῖν τοῖς εὖ ἐπισταμένοις. πάντων γὰρ ἀκουόντων τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν καὶ φυλασσόντων οὐδεὶς αἰρετικὸς δυνήσεται πλανᾶν οὐδὲ ὁλως ἄν-

θρωπος. οὕτως γὰρ αὐξάνουσιν αἱ πολλαὶ αἵρέσεις, διότι οἱ προιστάμενοι οὐ θέλουσιν μαθεῖν τὴν τῶν ἀποστόλων προαίρεσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτῶν ἡδονὴν πράττουσιν ἃ ἂν βούλωνται καὶ οὐχ ἃ πρέπει. εἴ τινα παρελίσκομεν, ἀγαπητοὶ ἡμῶν, ταῦθ' ὁ θεὸς φανερώσει τοῖς ἀξίοις ὁ κυβερνῶν τὴν ἐκκλησίαν ἣ ἂν ἀξία ᾗ ὁρμίσασθαι εἰς τὸν λιμένα τῆς ἀναπαύσεως αὐτοῦ.

II.

In der wiederhergestellten Satzperiode der Vorrede ist zunächst das klar, daß von τῶν χαρισμάτων des Vordersatzes ein Fortschritt erzielt werden soll zu der τελεία χάρις im Schlußsatze. Jene wurden von Gott κατ' ἰδίαν βούλησιν¹ (einzelnen) Menschen gewährt, diese wird durch Verleihung des heiligen Geistes unterschiedslos den Rechtgläubigen (Anhängern Hippolyts) zuteil. Sie ist vollkommen, d. h. was an Gnade in den Charismen vorhanden war oder ist, kommt gegen sie nicht auf. Und sie vollzieht sich darin, daß die Beteiligten wissen, wie die Vorsteher der Kirche sich zu der vorhandenen Überlieferung zu verhalten haben, mit anderen Worten diejenigen, deren Teilnahme an der von Hippolyt vertretenen Angelegenheit durch ihn in Anspruch genommen wird, sollen vermöge des ihnen zugesprochenen innerlichen Besitzes eine Kontrollinstanz gegen die hier nicht namhaft gemachte Gegnerschaft abgeben können. Dazu werden sie hier in den Stand gesetzt!

Die Vorrede bestätigt sodann, was von früheren Forschern bereits aus den Schlußworten der KO erschlossen wurde², daß in dieser die „Überlieferung“, und zwar nach den Schlußworten „die apostolische Überlieferung“ niedergelegt gedacht wurde, macht es aber zugleich höchst wahrscheinlich, daß der Begriff bereits in der vorhergehenden Auseinandersetzung über die Charismen leitend auftrat, und stellt es vollends sicher, daß es sich bei dem Schrifttitel der Statue um eine Schrift, nicht um zwei handelt³. Es hätte darauf

1) Vgl. τῇ ἑαυτοῦ βουλήσει CA VIII, 1, 7 ed. Funk. 2) Vgl. H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes, TU 6, 4, 1891, S. 249 f. 252 f., freilich im Hinblick auf die von ihm bevorzugte Form der späten, arabisch überlieferten Canones Hippolyti (CH), die seitdem am besten bei W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig, 1900, S. 200 ff., gedruckt sind. 3) Die auseinandergehenden früheren Meinungen s. bei Achelis 247 f., der zwei Schriften annahm (S. 269), wogegen F. X. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen (Rottenburg 1891), S. 136 ff., bereits mit guten Gründen auf Einheit der Schrift riet.

unter gewissen Vorbehalten auch schon der Umstand führen können, daß in den der Grundschrift entsprechenden Teilen der C. A. VIII, c. 1 f. und 4 ff. die Apostel in der ersten Person redend auftreten, dort gemeinsam, hier (c. 4 ff.) einzeln und mit Namensnennung, was sich dann auch in den Überschriften der sogenannten *Epitome*¹ zu C. A. VIII widerspiegelt, von denen die zweite, den Abschnitt über die Weißen einleitende, neben den *Canones Hippolyti* (CH) die Erinnerung an die Abfassung „durch Hippolyt“ bewahrt hat.

Freilich läßt sich gerade bei Hippolyt angesichts seiner reichhaltigen, aber andersartigen schriftstellerischen Tätigkeit „nicht allzuviel Bezugnahme auf das Liturgische erwarten. Denn je reicher die Interessen eines kirchlichen Schriftstellers sind, je weniger er, wenn er Bischof ist, nur Bischof, also auch Liturg ist, sondern daneben noch in anderen theologischen und kirchlichen Fragen lebt, desto weniger wird sich bei ihm der liturgische Einfluß geltend machen“². Aber die Bezeugung ist zu gesichert, als daß sie umgestoßen werden könnte. Es bleibt höchstens die Frage übrig, ob das Maß selbsttätigen Eingriffs in überkommenes Gut nicht als ein möglichst geringes anzunehmen ist.

Da bietet sich zunächst die Möglichkeit, Schlüsse aus Berührungen mit seinen sonstigen Schriften zu ziehen, wie auch schon versucht wurde³. Wir finden solche Berührungen in dem Weihegebet für den Bischof⁴ und in dessen eucharistischem Gebete⁵. Aber diese

1) F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* II, Paderborn, 1905, S. 72 ff., dazu Schwartz S. 28 Anm. 3; der I. Band (1906) enthält die CA. Über die Ausgabe vgl. v. d. Goltz in ThLZ 1906, Nr. 25, der mit Recht rügt, daß Funk eine eigens angefertigte lateinische Übersetzung der Schriftstücke beigibt, so auch (II, 97 ff.) für die (als *Constitutiones ecclesiae aegyptiacae* bezeichnete) KO. Funks Inhaltserzählung richtet sich nach der Kanoneseinteilung des Kopten (C) — c. 31—62 —, den G. Steindorff für Achelis, TU 6, 4, übersetzt hat. Diese Einteilung wird bei unserer Zählung zugrunde gelegt. 2) Drews a. a. O. 95. Vgl. aber Hieronymus epist. 71, 6. 3) Achelis S. 264 Anm. 1 (für die CH); Schwartz 39; Drews 95 ff. (für CA VIII). 4) Die Apostel $\alpha\alpha\theta\iota\delta\rho\nu\sigma\alpha\nu\tau\eta\nu\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\nu$ vgl. De antichristo 61 Berl. Ausg. 41, 17, $\alpha\rho\chi\iota\epsilon\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ durch den Bischof ($\alpha\rho\chi\iota\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ c. 56), vgl. $\alpha\rho\chi\iota\epsilon\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha\varsigma$ elench. 1, 1 (oben S. 162). 5) L 106, 36, vgl. $\epsilon\nu\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\iota\varsigma\kappa\alpha\iota\rho\iota\varsigma$ c. Noet. 17 Lag. 55, 25 (vgl. Mart. Carpi 5. Iren. IV, 20, 4. 24, 1) — L 106, 7 f. *filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus*, vgl. c. Noet. 4 S. 46, 29: $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma\ldots\eta\epsilon\kappa\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon,\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma\ \nu\iota\delta\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \alpha\pi\omicron\delta\epsilon\delta\epsilon\iota\gamma\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\varsigma$ — *extendit manus* S. 106, 10: Segen des Moses, TU 26, 1 a S. 65 — *vincula diaboli dirumpat*, vgl. Danielkommentar IV, 33 S. 274.

Schlüsse sind nicht unbedingt zuverlässig, weil Hippolyts Verwendung der Begriffe sich auch an den liturgischen Sprachgebrauch anschließen konnte.

Für den Schluß der KO dürfte aber der Beweis geliefert sein, und vielleicht wurde das ganze 62. Kapitel, an dessen Anfang c. 57 wiederholt wird, von ihm hinzugefügt. Die biblische Begründung der einzelnen Gebetsstunden wie nachher der Selbstversiegelung paßt zu ihm, und vor allem wird er hier überall, wie vorher nach Schilderung des Taufvollzuges c. 46, persönlich, was sonst noch c. 41 (Ende; vgl. c. 62 Ende!) und 34 zu beobachten ist. Eine Anrede in der zweiten Person findet sich auch c. 50 und in 48 (L).

Um den verwickelten Zustand der Überlieferung anschaulich zu machen, in der die KO auf uns gekommen ist, und ebendamt einen Überblick zu geben, der weiteren Untersuchungen zum Anhalte dienen kann, sei die Reihenfolge der Bestimmungen, nach L, vom Kopten beginnend, dessen Zählung zugrunde gelegt wurde, unter Hinzufügung auch der arabischen Version (A) des großen Rechtsbuchs und des sogenannten *Testamentum Domini* (S) hier vorgelegt ¹:

	L	C	E	A	CA VIII	CH	S
orrede			im 2. Einschub s. u. 40		(3)		
Weißen.							I
schof.	S. 103 } —108 }	31		21	4	2	21
Wahl							
Weihegebet					5. 12.		
Eucharistie: Präf. und Danksagung.						(om.)	
Öl.							
Molke und Oliven							
{ Weitere Gebete, Austeilg., { Gebet u. Handauflegung					13—15		23 (S. 45, 47. 49)
esbyter.	S. 108	32	23	22	16	4	30
akone	—110	33	24	23	17. 18.	5	38
ekenner.		34	25	24	23	6	39
itwen		37	26	25	25	9 ^b	40
ektor		35	27	26	22. Epitome!	7 ^a	45
ngfrauen		38			24	7 ^c	46
bdiakone		36			21	7 ^b	44
apfänger von Heilungs- gaben.		39			26	8	47

1) Die drei Überschriften nach Schwartz S. 36 f.; über die Änderung der Überschrift C s. u.

	L	C	E	A	CA VIII	CH	S
B. Aufnahme in die Gemeinde.							II
Zulassung und Ausschließung	40, 41	28-30	27-29	32, 1-13, 15, (17)	10--16	1. 2.	
Dauer des Unterrichts . .	42	31	30	—, 16, (17)	17 ^b	3	
Beten der Katechumenen und der Frauen, deren Gewand	43	32	31		17 ^b , 18 ^{b,d} , 17 ^a	4	
Handauflegung, Bluttaufe	44	33	32		18 ^c , 19, 1	5	
Prüfung und Vorakte der Taufe	45	34	33		19, 2 6	6	
Taufe	} S. 110 —113 }	46	} 34	} (III 16—18. VII 22)	} 19, 7—15. 29 ^a , 30 ^a	} 7—10	
Salbung							
Eucharistie							
C. Brotausteilung, Agape u. a., Frühgottesdienst und Gebetszeiten.			35				
Am Sabbat u. Sonntag Austeilung durch den Bischof					30 ^b	{ I 22 (S. 35) 23 (S. 35)	
Fasten, des Bischofs nur ausnahmsweise	} 47	} 36	} 35	Epitome!	32 ^a	122 (S. 33, 3)	
Agape, mit Brotbrechung. .					32 ^b , 34 ^b	II 11 (S. 13)	
Danksagung über Becher, Brot für Katechumenen, die gesondert sitzen . .	48	} 36	} 36	34, 11	.. 20 ^b	.. 19 (S. 14)	
Des Gastgebers gedenken. .	49				33, 34 ^a	(13)	
Mäßig essen, Reste als Spende	} S. 113 —115 }	50	37	37	33	} 13	
Reden beim Mahl. Verteiler der Eulogie					34 ^a , 35 ^a		
Vorher Danksagung, den Helden zur Nacheiferung	} 51	}	}	35—37	35 ^a	17	
< Gabe an die Kranken . .							
< Hineinbringen der Lampen						11	
Witwenmahl	52	39	38		35 ^b		
Segnung dargebrachter Früchte	53, 54	(40 Einschub) 40	39	30, 40, Goar, Eucharologium 655, 2	36	14, 16	
Fastenbeendigung und -verlegung	55	41	40	(VII 23)	20 ^a , 22	12	
Krankenbesuch	} S. 115 —118 }	56	42		24 ^a	21	
— Frühgottesdienst (s. u.)		57	43	42	(s. u.)	(s. u.)	(s. u.)
Nüchterner Empfang der Eucharistie	58	44	43		19, 16, 28 ^a	{ 20 (S. 141) 25 (S. 147)	
über der zu wachen ist, ohne daß etwas verschüttet wird	59	} 45	} 44		28 ^b , 29 ^a		
Tägliche Anwesenheit von Klerikern	} 60			46	45		29 ^b
Wer begraben soll . . .		61	47	46		21, 37	
— Frühgottesdienst (s. o.)	} S. 119 —121 }	62	48	} 47	24 ^b	23	
Gebetsstunden zu Hause.					25 ^b , 26	} 24	
Selbstversiegelung					27 ^a , 25 ^b , 27 ^{b-d}		
Schlußmahnung					29 ^f		38 (Ende)

Wie die letzten drei Spalten zeigen, haben mindestens seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts erhebliche Umgestaltungen stattgefunden. Immerhin haben C. H.¹ und S² auch für den letzten Abschnitt eine möglichst vollständige Verwertung des Vorgefundenen angestrebt, wenn auch die Kanones stark durcheinandergeworfen, was von S am Eingange des Abschnitts dadurch veranlaßt wurde, daß er die betreffenden Obliegenheiten des Bischofs nach vorne zog³. Aus den Agapen, die C. A. ganz tilgte, sind bei C. H. Armenmahle geworden, die aus jenen wirklich entstanden waren (c. 32 ff., worunter ein Gedächtnismahl für Verstorbene c. 33 nur beiläufig erwähnt wird), bei S gewöhnliche Gastmahle.

Bei den übrigen sind nur gelegentliche Kürzungen zu bemerken, denn für die Gebete vor und nach der Kommunion (vor C 32) ist die ursprüngliche Zugehörigkeit, selbst bei E, in Frage zu stellen, da L nichts davon bietet, der jedoch allein hinter dem Gebet über dem Öl noch ein solches über Molke und Oliven anschließt.

Der ausführlichste Zeuge unter den ursprünglicheren Versionen ist E, vor allem an zwei Stellen (E 35 Ende, 37 Ende⁴; vor C 47

1) Die zugesetzten lateinischen Buchstaben bezeichnen die Absätze bei Riedel. 2) Testamentum domini nostri Jesu Christi ed. J. Ephraem II Rahmani, Moguntiae 1899 (hiernach die in der Liste gelegentlich beigefügte Seitenzahl). Es handelt sich um das syrische große Rechtsbuch, einen Oktateuch mit ähnlicher Anordnung wie in den übrigen orientalischen Rechtsbüchern (ed. Horner), doch mit der Abweichung, daß die KO in den beiden ersten Büchern vor (nicht nach, wie in jenen Rechtsbüchern) der sog. Apost. KO, und zwar in Form der Einkleidung durch ein Gespräch Jesu mit einigen Jüngern — voran geht eine Apokalypse —, gegeben wird; nachher folgt, wie dort, die Epitome der CA und die Apostolischen Kanones, B. I und II, das „Testament“ wurde 686/7 aus dem Griechischen übersetzt; das Ganze, also erst nach diesem Jahre entstanden, wurde, da es zur Verdrängung der häretischen CA bestimmt war, dem Clemens Romanus als Verfasser zugeschrieben. Vgl. Schwartz 8; C. Schmidt in TU 43, 1919, S. 156 ff. Ausführlicher F. X. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, Mainz 1901. 3) Er behandelt nacheinander die notwendigen Eigenschaften, die Weihe, die Obliegenheiten des Bischofs c. 20, 21, 22 f. 26. 28; des Presbyters 29. 30. 31 f.; des Diakon 33, 38, 34—37; der Witwe 40. 41. 42 f. 4) Horner 157, 2—11 und 159, 19—161, 6. Einen weiteren doppelten Einschub enthält E zu Anfang von c. 40 (zwischen C 52 und 53), S. 162 ff., nämlich 1. die „Vorrede“ (oben S. 161), 2. eine längere Taufordnung, vgl. v. d. Goltz, SBA, 1906, S. 3 ff., und über die letztere ausführlich ZKG 1906, S. 12 ff. — Noch ein Einschub befindet sich bei E an späterer Stelle, also außerhalb unserer KO, nämlich bei Wiedergabe

und 52), deren erste für den Zusammenhang von besonderer Wichtigkeit ist, umsomehr, als sie bisher noch keine Beachtung gefunden hat¹, während sie durch C. H. (30^b nach 30^a) und auch durch S im Zusammenhange gestützt wird. Hier wird vorgeschrieben, daß der Bischof, wenn möglich, am Sabbat und Sonntag² das von den Diakonen gebrochene Brot selbst austeilte an die Presbyter, die es dann weiter brechen und austeilten, während für andere Tage eine besondere Anordnung des Bischofs vorgesehen wird. Wir haben hier die eigentliche Eucharistiefeyer, die auch unmittelbar nach der Bischofswahl und nach dem Taufvollzuge, beide Male an einem Sonntage, stattfand und vorher in der KO genauer beschrieben war. Außerdem scheint sie, wenigstens in Afrika, täglich³ im Frühgottesdienste vorgenommen zu sein, der in der KO c. 57 (und danach wieder 62) erwähnt wird. Dieser bestand in der Hauptsache aus Schriftlesung und angeschlossener Lehre, scheint aber hiernach in Rom noch nicht an jedem Tage stattgefunden zu haben; ihm ging zu Hause Händewaschen und Gebet⁴ vorher. Anschließend werden c. 58 ff., scheinbar zusammenhangslos, Vorschriften über die Behandlung der Eucharistie gegeben, die meines Erachtens eben im Zusammenhange der morgendlichen Feier begründet waren und wozu auch noch der Inhalt von c. 60 (ganz) paßt, sodaß allein die Anordnung c. 61 (die die KO abschloß)⁵ ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bleibt. Der ganze Abschnitt C, dessen Überschrift bei Schwartz ich demzufolge auch geändert habe, befaßte sich also in der Hauptsache mit eucharistischen Feiern, unter denen die Agape hier die Hauptrolle spielt, und auch das Fasten

der Epitome vor CA VIII, 3 S. 193, 4—6 (Aposteldekret), 17 — 194, 28 (Stücke der Didache), 29 — 196, 17 (Didaskalie über Kirchenplätze), 18—20 (Schlußsatz aus KO!), worüber SBA S. 12 ff. unter Nr. 6. 7. 1) Schermann (1914) S. 78 erwähnt nur die Variante. 2) Vgl. über diese und andere Tage der Eucharistiefeyer Drews in RE⁸ 5, 569. Ferner über das Verhältnis zu den Agapen H. Koch in ZntW 1915, S. 139—146. 3) Drews a. a. O.; Tertullian de cor. 3. Dazu die Nachricht des Hieron. epist. 71, 6, daß Hippolyt, wie über die Frage des Fastens am Sabbat, so darüber, ob die Eucharistie täglich zu begehen sei, eine Schrift verfaßt habe. 4) Beides auch in c. 57 (gegen Schwartz S. 35, Anm. 2) nach E, trotz Tertullian de orat. 13 f. Ebenso zur Mitternacht c. 62. Über diese sämtlichen Gebetsstunden vgl. Tertull. 1. c. 24 (mit anderer biblischer Begründung als bei Hippolyt) und de ieiunio 10. Dieselben Gebetsstunden auch in den östlichen Kirchen. 5) Über sie vgl. Schwartz S. 35; daneben Kallists Anstellung unter Zephyrin (elench. IX, 12).

wird im gleichen Zusammenhange c. 47 und 55 nur mehr beiläufig erwähnt. Man braucht also weder c. 58—61 als Zusatz¹ noch c. 48 bis 52 als Einschub anzusehen. Die Segnung von Früchten aber bezog sich auf die allgemeine Darbringung als äußere Voraussetzung auch der Abendmahlsfeier, wie die besondere Darbringung eines einzelnen (c. 47) Voraussetzung der Agape war². So beginnen die Ausführungen über die Agape schon in c. 47, wo das Fasten des Bischofs zuvor im Anschluß an seine Funktion der Generalausteilung bei der Eucharistie erwähnt war.

Andererseits gehören zu den Ausführungen allem Anscheine nach noch die Zusatzstücke der zweiten Einschubstelle, die E zu c. 51 (E 37) bietet und von denen das zweite, über das Hineinbringen der Lampen, in dem auch von der Goltz die Schilderung einer Agape sieht³, wiederum durch C. H. (s. die Liste), wenn auch in etwas anderem, und zwar richtigerem Zusammenhange (vgl. S!, bei dem diese Feier zu einer Abendfeier am Gründonnerstag geworden ist), gestützt wird; der Zusammenhang bei E muß sich hier verschoben haben. Altertümlich genug klingt die Beschreibung nebst dem darin vorkommenden abendlichen Gebete⁴.

Von erheblicher Wichtigkeit ist der Abschnitt A über die Weihen⁵. Wie die Liste zeigt, hat für die einzelnen Grade bei den verschiedenen Zeugen eine Umordnung stattgefunden. Nur über die drei Hauptgrade zu Anfang mit Einschluß der dann folgenden Bekenner⁶ besteht Übereinstimmung. Leider fehlt von L im weiteren die Kontrolle. Meines Erachtens hat aber auch hier E (mit A) die ursprüngliche Reihenfolge erhalten. Die Subdiakone erscheinen an letzter Stelle vor den Empfängern der Heilungsgaben, während einige Jahrzehnte später der Bischof Cornelius von Rom mit ihnen die Reihe der niederen Ämter beginnt⁷, offenbar im Anschluß an die Anstellung von 7 Diakonen und 7 Subdiakonen durch seinen Vorgänger Fabian⁸, die also erst nach der Verbannung Hippolyts (235) erfolgt ist. Es fragt sich in der Tat, ob das Vorkommen einzelner

1) Schwartz S. 35. 2) Vgl. Schwartz S. 40. 3) SBA S. 10. Vgl. den übereinstimmenden Bericht Tertull. apol. 39. 4) Ein jüngeres bei Routh, Reliquiae sacrae² III, 515. 5) Vgl. Schwartz S. 32 f. 6) Ebenso im Brief des römischen Klerus Cyprian epist. 30, 5. 7) Euseb. KG VI, 43, 11. 8) Die Nachricht bei Harnack in RE³ 5, 721, TU 2, 5, 1886, S. 91 f. 100 ff. Für die Diakonen vgl. viel später noch Sozom. KG VII, 19.

Subdiakone (vgl. c. 56)¹ vor diesem Zeitpunkt wirklich auszuscheiden ist; Fabian scheint in beiden Fällen nur die (größere) Zahl nach den Stadtregionen festgelegt zu haben. Ein eigenes *τάγμα* der geistesbeseelten *Lehrer*² (Didache) war nicht mehr vorhanden; wo solche als *κατηχοῦντες* erwähnt werden (c. 40. 44. 62), sind teils Geistliche, teils Laienlehrer gemeint (c. 44)³. Nach der örtlichen Sonderheit der sogenannten *Apostolischen KO* war der Übergang der ursprünglichen charismatischen Funktion in eine kirchenamtliche im *Lektorat* vollzogen, der deshalb dort (c. 19) an so ausgezeichnete Stelle erscheint, während er im Abendland im übrigen zur Unterstützung des Presbyter-Lehramts auftritt (Cyprian c. 29. 39). Sonst begegnet der Lektor im Gottesdienste im Abendlande schon bei Justin (apol. 67), im Morgenlande auch in der Didaskalie (S. 46, 19).

Das Kapitel über die weltlichen Berufe, welche die Teilnahme am Christentum ausschließen (41), findet unmittelbare Erläuterung durch Tertullians *de spectaculis* und *de idololatria*⁴; da der Schlußsatz⁵ von Hippolyt stammt (vgl. oben S. 165), liegt die Vermutung nahe, daß er das ganze Kapitel aus der gleichen Zeitlage seinerseits hinzugefügt hat. Auch sonst bieten die Schriften des Rom benachbarten Tertullian überall reichen Parallelstoff — ohne daß darum der gleiche Schluß berechtigt wäre —, wie vordem in allgemeinerem Umrisse die Apologie des in Rom weilenden Justin⁶. Treffende

1) Auch in der vielleicht mit Hippolyt gleichzeitigen syrischen Didaskalie, TU, N. F., 10, 2, 1904, S. 50. Für Rom liefert die von Harnack, TU 2, 5 S. 67, Anm. 23 angegebene Stelle keinen Gegenbeweis. 2) Vgl. Tertullian de praesc. 14: doctor gratia scientiae donatus. Harnack stellt auch in seinem Aufsatz über die kirchliche Verfassung, der zu dem Glänzendsten gehört, was aus seiner Feder geflossen ist (RE³ 20, 508 ff. = Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910, mit Zusätzen), nach wie vor die Trias auf: Apostel, Propheten und Lehrer, weist aber (S. 514, 32) mit Recht darauf hin, daß ursprünglich Apostel und Propheten einerseits und Propheten und Lehrer andererseits zusammengehören. 3) Presbyter-Lehrer zu Karthago: passio Perpet. 13; Cyprian epist. 29. Laienlehrer daselbst. Tertullian de praescr. 3. 14; adv. Praxeas 1 (dieser), und vor allem in Alexandrien (Harnack, TU 2, 1 f., 1886, S. 135 f.). 4) Weitere Einzelheiten bei Schwartz S. 33 f. 5) Nach EA anders rückzuübersetzen als von Schwartz S. 34. 6) I, 65—67 Beschreibung der Eucharistie der Neophyten sowie der sonntäglichen. Zum Mittelgliede des Responses der Präfation (c. 31) vgl. Cyprian de orat. dom. 31; daß dasselbe in der Agape fehlt, wird S. 160, 6 (Horner) ausdrücklich damit

Einzelzüge für den besonderen römischen Ursprung der KO bei Schwartz S. 40. Altertümlich ist in ihr vor allem die Bezeichnung Jesu Christi als $\pi\alpha\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ in den Weihe- und eucharistischen Gebeten¹. Gegenüber den Nachrichten Justins über den allgemeinen Verlauf der Eucharistie liegt aber ein fortgeschrittener Zustand vor. Man wird nicht fehl gehen, die KO in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts zu datieren, und zwar nicht zu spät innerhalb derselben, weil Hippolyt sonst kaum den Anspruch apostolischer Tradition für sie geltend gemacht haben würde; gewiß aber auch nicht früher, wie Schermann wollte, der, ohne zu bedenken, daß gerade in Rom der monarchische Episkopat kaum vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts durchgeführt war, in der KO der Hauptsache nach wörtlich die clementinische Tradition niedergelegt sieht, und zu seinen Zwecken aus dem Briefe des römischen Clemens allerlei herausliest, was nicht darin liegt.

III.

Hinsichtlich der Inanspruchnahme der *apostolica traditio* für die ganze Schrift ist folgendes zu bemerken:

1. Abgesehen von den Schlußworten findet sich in der KO keine Anspielung auf diese Tradition. Wohl aber bezieht sich Hippolyt in seiner Ausführung zur Rechtfertigung des Brauches des mitternächtlichen Gebets (c. 62) auf eine Überlieferung der Presbyter vor ihm, der eine naturmythische Begründung² beigelegt war, tritt also damit, wie in einer Erklärung zu Jes. 38, 8³, in die Reihe derjenigen Kirchenmänner vor ihm, die eine lebendige Fühlungnahme nach rückwärts bezeugen⁴, ohne freilich, wie sie, hier den Rückschluß auf den apostolischen Ursprung der Nachricht ausdrücklich zu vollziehen.

2. Soweit die KO in Frage steht, hat man es auffällig gefunden, daß der Begriff hier nicht in lehrmäßiger Anwendung, wie bei Irenäus,

begründet, daß es zur Opferfeier gehöre! Zur Kopfbedeckung der Frauen c. 43 vgl. Tertullian de virg. vel. 17, zur Abrenuntiation vor der Taufe c. 46 Tertullian de spect. 4, de idolol. 6. 18, de cor. 3; zur Mischung von Milch und Honig de cor. 3. Diese ganze Stelle mutet überhaupt an, als ob sie angesichts der KO geschrieben sei! 1) AG, I. Clem., Barn., Didache, Martyrium Polykarps; Hippolyt selbst c. Noët. 5 S. 47, 20; 7 S. 49, 7. 10 (neben $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$, z. B. c. 15), elench. 10, 33 (neben $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$). 2) Dieselbe wie im Protevang. Jacobi 18 (Neutestam. Apokryphen 61). 3) Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 1893, S. 65. 4) Schwartz 37 f.

Tertullian und Hippolyt selber¹, erscheint und dafür in den christologischen Ausführungen am Eingange der C. H. das Vermißte zu finden geglaubt².

Aber sein Zeitgenosse Tertullian, der in *de praescr. haer.* den entsprechenden Nachweis für die *regula fidei* zu führen unternommen hat, verfährt nicht anders, wenn er zahlreiche fromme Gewohnheiten der Christen, also auch die *regula disciplinae*, aus der „ungeschriebenen Überlieferung“ ableitet, sich des Unterschiedes zwischen ausdrücklich — im N. T. — überlieferten apostolischen Anordnungen und solchen, für die diese Autorität nachträglich durch vernünftige Auslegung in Anspruch genommen wird, freilich bewußt bleibend³. Wie diese Auslegung erfolgte, d. h. wie man die einzelnen Bestimmungen mit der Überlieferung in Übereinstimmung brachte, war freilich für die Vertreter der Hauptkirchen, die sich als Nachfolger der Apostel wußten, von den antihäretischen Interessen abhängig, welche sie bei ihren Darstellungen leiteten. So schoben sich dem nach rückwärts gewandten Blicke die Anfänge bedenklich nahe heran, wie es auch heute noch bei jeder naiveren Betrachtung der Vergangenheit geht. Späteren⁴ wurde Hippolyt sogar zum γνῶριμος τῶν ἀποστόλων.

3. Es ist nach dem Wortlaute der Schlußworte nicht gesagt, daß H. die apostolische Überlieferung in jeder einzelnen Verordnung der KO wiedergegeben und also diese durch jene bis in die Einzelheiten verbürgt gesehen hat. Wohl aber muß er das Hauptsächliche der ihm vorschwebenden Überlieferung darin wiedergefunden haben. — Was dies Hauptsächliche war, ist aus dem Gegensatze zu ermessen, vor den er sich als Herausgeber gestellt sah. — Die Umstände, die das neue und bisher nicht nötige Unternehmen⁵ rechtfertigten, sind durch frühere Untersuchungen bereits zur Genüge klargelegt. Tatsächlich kann Hippolyt nur in bischöflicher Stellung, eben als Gegenbischof Kallists, die Herausgabe vollzogen haben, und da eine Bezugnahme auf dessen Toleranzedikt

1) c. Noëtum 17 Lag. 55, 17 f. 2) Achelis 258 f. 262 f., auch Harnack, LG II, 2, 1904, S. 508 f. Aber das ursprüngliche Vorhandensein dieser schmalen Basis wird durch L in Frage gestellt. Wenn derartige wirklich hippolytisch ist, mag es, wie die am Schlusse der CH stehende Predigt (Riedel 224 ff., in richtiger Anordnung, vgl. S. 197), nachträglich aus anderen Werken unseres Verfassers beigelegt sein. 3) de cor. 3 f. 4) Palladius, s. Hippolyt, Ausg. in GchS I, 2, 1897, S. 275. 5) v. d. Goltz in ZKG 1906, S. 9.

hier noch nicht zu spüren ist, vermutlich sogleich zu Anfang von dessen Episkopat¹. Die Häresien, die er vor Augen hatte, sind die monarchianischen, welche er im 9. Buche des Elenchos widerlegt, mit Kallist selbst (und einem nach ihm in Rom aufgetretenen Elchasaiten) abschließend. Gegen sie hat er die Gemeindeorthodoxie, d. h. diejenige seiner Anhänger, unter Rückverweis auf die überkommenen Kirchenregeln wachgerufen und ihnen das Recht der Kontrolle (oben S. 163) über die herrschenden Vorsteher der Kirche zugesprochen. Denn „wir haben alle den Geist Gottes“ (c. 41 Ende)².

Die eigentümliche Hervorhebung des Laienelements, das jedenfalls bei der Bischofswahl noch eine Rolle spielte³, hat eine Parallele in C. A. VIII 1, 20 f.: Ἀλλὰ μηδὲ ἐπίσκοπος ἐπαιρέσθω κατὰ τῶν διακόνων ἢ τῶν πρεσβυτέρων, μήτε μὲν οἱ πρεσβύτεροι κατὰ τοῦ λαοῦ. ἐξ ἀλλήλων γάρ ἐστιν ἡ σύστασις τοῦ συναθροίσματος. Οἱ τε γὰρ ἐπίσκοποι καὶ οἱ πρεσβύτεροί τινῶν εἰσιν ἱερεῖς, καὶ οἱ λαϊκοὶ τινῶν εἰσι λαϊκοί. Wenn C. A. VIII, 1 f., wie wohl allgemein zugegeben wird, nicht die ursprüngliche Auseinandersetzung Hippolyts über die Gnadengaben enthält, sind doch Spuren der Grundschrift noch in ihr vorhanden⁴. Hippolyt, der auch sonst Nachwirkungen urchristlicher Vorstellungsweise spüren läßt, macht in seiner Schrift und durch Herausgabe der KO das Laienelement gegen Kallist mobil, der sich bereits durch seinen Einfluß auf Zephyrin, ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων⁵, nach seinem Dafürhalten als verhängnisvoll erwiesen hatte. Was also nunmehr unter Kallist gefährdet war, muß schon unter dessen Vorgänger in Frage gestellt gewesen sein.

Es ist uns unbekannt, welche Änderungen der kirchlichen Ordnung vor Herausgabe der Schrift von beiden Männern etwa vorgenommen waren. Zur Verfolgungszeit 250 begründet der römische Klerus vielmehr (Cyprian epist. 30, 2) die Strenge der dortigen Kirchen-

1) Achelis 266 f. 2) Zum allgemeinen Geistesbesitz der (früheren) Christen vgl. R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905, S. 406 ff.

3) Vgl. die Wahl Fabians bei Euseb. h. e. 6, 29. 4) Auf eine wurde oben S. 163, Anm. 1 verwiesen; eine wichtigere ist von Achelis 276 in 2, 4 aufgezeigt; freilich bin ich der Ansicht, daß hier beide Bischöfe der Reihe nach (Zephyrin ἀγνοία, Kallist κακονοία πεπιεσμένος) gemeint sind. Die Vermutung bezüglich der ἀγνοία wird nunmehr durch Z. 8 der Vorrede (des Übergangssatzes zur KO) bestätigt. 5) elench. 9, 11; vgl. ὅρους ἐκκλησίας im Weihgebet L 102, 30.

disziplin oberflächlich mit Röm. 1, 8. Betrachten wir aber ihre theologische, genauer christologische Stellungnahme, so wird im Hinblick auf die KO vielleicht ersichtlich, um was es sich gehandelt hat. Die breite Darlegung der Verordnungen über die eucharistischen Handlungen, die sich durch die KO (nach meinem Nachweise auch durch deren letzten Teil) hindurchzieht, legt die Vermutung nahe, daß es Hippolyt bei ihrer Herausgabe vornehmlich daran lag, die hervorragende Wichtigkeit der eucharistischen Opferhandlung und damit die Stellung des Priestertums der höheren Grade ¹ (gegenüber dem Bischof) im allgemeinen Ansehn zu schützen. Denn — und darauf kommt es hier an — bei der monarchianischen Auffassung der beiden Bischöfe war eine Abhaltung der Eucharistie, wie sie den kirchlichen Ordnungen von altersher entsprach, im Grunde ausgeschlossen. Fehlender Subordinationismus, möglicher oder vorliegender Patripassianismus mußten den überlieferten Wortlaut der eucharistischen Gebete ² auf jeden Fall aufheben oder wenigstens starke Umdeutungen aufnötigen. Vielleicht steht es auch nicht außer Zusammenhang mit dem Dargelegten, wenn Kallist in seinem Indulgenzedeikt sagt, daß Gott die Barmherzigkeit *omni sacrificio anteponit* (Hos. 6, 6) ³. Ob sich die Gegner, wie der Vergleich des Überganges zur KO mit dem ähnlichen am Schluß von *elench.* 9 (oben S. 162) vermuten läßt, auch ihrerseits auf die apostolische Überlieferung berufen haben, deren positiver Inhalt dann mit der KO vorstellig gemacht wurde, muß dahingestellt bleiben.

IV.

Was sonst an urchristlichen Regungen nachwirkte, ist aus c. 39 über die Heilungsgaben ⁴ ersichtlich, die aber als harmlos und daher skeptisch angesehen werden. Ähnlich hat Hippolyt auch über sonstige Privatoffenbarungen gedacht ⁵. Zwar „in der Kirche blüht der Geist“ (c. 57. 62), aber wir haben schon gesehen, daß

1) Vgl. den von Schwartz ³² hervorgehobenen Grundsatz der KO c. 37. 2) Zusammenhang zwischen Einsetzungsworten und Menschwerdung, vgl. Justin apol. 66; dial. 70. 3) E. Rolffs in TU II, 3, 1893, S. 104, 3; über das Edikt vgl. E. Preuschen, ZntW 9, 1910, S. 134 ff. 4) Von CA VIII, 26 in das Kapitel Exorzisten übernommen, ohne daß sich beides zur Zeit Hippolyts gedeckt hätte (vgl. Tertull. de praescr. 41 „exorcismos agere, curationes repromittere“). 5) Kommentar zu Dan. IV, 18 f. (Anekdoten aus dem Morgenlande).

die betreffenden Geistesträger nicht bloß Laienlehrer waren. Dazu war die Vorstellung von der Kräftigkeit des Amtsgeistes (insbesondere der Bischöfe und Presbyter c. 33, als Ratskollegiums¹⁾) bei ihm schon zu lebendig, wirkte die Überzeugung, daß die Bischöfe nach den Aposteln als deren Nachfolger den heiligen Geist (*elench.* 1, 1) — und damit auch *charisma veritatis certum* (Iren. 3, 26, 2) — besaßen, beinahe ausschließend. Nur den (pneumatischen) Bekennern wurde im Hinblick auf richterliche Betätigung innerhalb der Kirche eine weitgehende Vorzugsstellung eingeräumt (c. 34), die um 250 eher noch erweitert erscheint. Mit derartigen Polaritäten hat man ja selbst noch in späteren Zeiten zu rechnen, wie die Auseinandersetzung über die Gnadengaben C. A. VIII, 1 f. zeigt.

Daß diese die ursprünglichen Ausführungen Hippolyts nicht mehr enthält, ist allgemein anerkannt. Die Frage bleibt höchstens, inwieweit noch Spuren der Grundschrift in ihr zu erkennen sind. Auf einige mögliche, die die äußere Zeitlage der Entstehung erkennen lassen, wurde bereits S. 173 und Anm. 4 verwiesen. Aber das reicht nicht hin. Wir müssen zunächst das zwischenstehende Vorwort befragen.

1. Wir haben schon erkannt (S. 163), daß nach Ansicht des Verfassers die allen Rechtgläubigen durch den heiligen Geist mitteilbare „vollkommene Gnade“ den Höhepunkt der Gnadengaben darstellt, die damit abgeschlossen und aufgehoben werden. Es wird von den Laien eine Art *διακρίσις πνευμάτων* gefordert.

2. Die vorherige Ausführung über die Gnadengaben muß auf ziemlich breiter Grundlage (*ὅσα περ . . . ἀνθρώποις*) erfolgt sein, gewiß (*ἀπ' ἀρχῆς*) mit hervorragender Berücksichtigung des A. T.

3. Sie geschah unter der Voraussetzung, daß Gott den abgewichenen Typus (Ebenbild), d. h. den gefallen Menschen, durch Verleihung von Charismen zu sich heranzuführen und damit auf eine höhere Stufe heben wollte.

4. Welcher Art die Überlieferung (der Apostel) gewesen ist, auf die sich vielleicht schon die Gegner beriefen, ist schwer zu sagen. Sie muß, wenn sie sich nicht auf das kirchliche Gewohnheitsrecht selbst bezog, doch irgendwie den kirchlichen Zusammenhang, den Charakter oder die Grundlagen der Kirche betroffen haben.

Dazu gesellen sich folgende Erwägungen: Zu 1.: Es sollte einer Überspannung des Amtsgeistes durch Kallist vorgebeugt werden,

1) Vgl. Röm. Klerus Cyprian epist. 49, 2.

dessen Ansprüche in dem Erlaß oder der Änderung kirchlicher Ordnungen etwa auch durch anderweitige Gegner in der Hauptstadt gestützt wurden. In theoretischer Beziehung lagen Verbindungslinien zwischen dem Monarchianismus und dem Montanismus in Rom vor¹, in praktischer nur insofern, als eine unabhängigere Haltung gegenüber den überlieferten kirchlichen Formen auf beiden Seiten zu bemerken ist, hier durch Zutat neuer Fastenvorschriften und strenge Forderung der Einehe², und zwar unter Berufung auf die höhere Offenbarung durch den Paraklet³, dort eher durch Laxheit neu aufgestellter Forderungen, etwa nach Maßgabe des danach erlassenen Toleranzediktes. Das subjektiv Verbindende in beiden hätte dann in autoritativer Berufung auf den Geist, hier den Paraklet, dort den — in hervorragender Stellung gewirkten — Amtsgeist gelegen.

Zu 2.: Bei dieser Voraussetzung erfährt die ausgesprochene Vermutung einer breiteren Darlegung über die Gnadengaben schon eine Beschränkung. Daß aber die alttestamentliche Prophetie (schon im Gesetz) eine Hauptrolle darin spielte, ist zweifellos und mit Rücksicht auf den Montanismus, dessen Gefährlichkeit durch Verbreitung „unermesslicher Bücher“ Hippolyt später (*elench.* 8, 19) ausdrücklich feststellt, vollends einleuchtend.

Die Literarkritik, welche soviel mit verlorenen antimontanistischen Schriften operiert, scheint übrigens übersehen zu haben, daß Hippolyt hier — also nach 222 — eine genauere Darlegung über den Montanismus erst in Aussicht stellt. Ich lasse mich daher nicht auf Vermutungen über die Grundschrift von Epiphanius (*haer.* 48, 2—13) ein, die für den vorliegenden Gegenstand nichts austrägt. Wenn sie wirklich von Hippolyt stammen sollte, ist sie erst jüngeren Datums.

Natürlich wird er die Erörterung über die Gnadengaben mit dem A. T. nicht abgeschlossen, sondern muß sie auch auf das N. T. ausgedehnt haben, hier aber abschließend, im Gegensatz zu den Montanisten, von denen er a. a. O. bemerkt, daß sie um des in ihren

1) *elench.* 8, 19; 10, 26; vgl. Harnack in RE³ 13, 325. 2) *elench.* 8, 19 in Übereinstimmung mit Tertull. *de ieiun.* 1; ferner *de monogamia.* 3) Tertull. *de virg. vel.* 1, *de ieiun.* 10. 13. In der trinitarischen Formel einer nordafrikanischen Inschrift erscheint sogar der Begründer Montanus an dritter Stelle: <n>omine patris et filii <et> do<m>i Muntani (P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, Paris 1907, S. 73).

Büchern behaupteten willen ὑπὲρ δὲ ἀποστόλους καὶ πᾶν χάρισμα ταῦτα τὰ γυναῖκα (ihre Prophetinnen) δοξάζουσιν.

Daß hier im *elenchus* der Begriff χάρισμα an einziger Stelle auftaucht, stimmt zu der kühlen Ansicht, welche die KO über die Heilungsgaben äußert (s. o.). Dem gegenüber steht die Berufung auf *spiritalia charismata* durch seinen Zeitgenossen Tertullian¹, der aber Montanist war. Allerdings haben sich vordem noch Justin² und Irenäus über das Vorkommen prophetischer Gnadengaben geäußert, denen Irenäus noch weitere — sogar Totenaufuerweckungen — beifügt³, und Exorzismen ereigneten sich fortgesetzt⁴, beschränken sich jedoch in der KO auf mehrseitige Betätigung an den Katechumenen (c. 45). Auch im übrigen hatte die Entwicklung, welche dahin gegangen war, die mehr in die Augen fallenden Sonderbetätigungen des Geistes hervorzuheben, dahin geführt, sämtliche von Paulus, dem Klassiker des Kapitels Gnadengaben, angeführten Geistesäußerungen⁵ zu einem guten Teile auf die durch die entstandenen kirchlichen Ämter geübten⁶ zusammenzuziehen, so daß von dem ursprünglichen Reichtum der Gruppe sich in der Literatur des zweiten Jahrhunderts nur geringe Spuren erhalten haben⁷. Eine eingehende Durchnahme derselben in der Erörterung Hippolyts erscheint mir darum trotz des ὅσαπερ wenig wahrscheinlich, wenn man nicht den Satz C. A. VIII, 1, 12 ἢ γὰρ λόγον σοφίας ἢ γνώσεως ἢ διακρίσεως πνευμάτων (!) ἢ πρόγνωσιν τῶν μελλόντων ἢ λόγον διδασκτικὸν ἢ ἀνεξικακίαν ἢ ἐγκράτειαν ἔννομον als haltbare Stütze betrachten will.

Jedenfalls kommt der Wundertäter (Dämonenaustreiber) (C. A. I, 17; 2, 1) in dieser Allgemeinheit für die Grundschrift nicht in Betracht. Eher könnte, vermöge der zeitgeschichtlichen Voraussetzungen, ein Nachdruck auf der Abweisung falscher Prophetie

1) adv. Valent. 4 (Offenbarungen), de an. 9 (desgl.), de monog. 1; vgl. de bapt. 20 (distributiones charismatum), de praescr. 29, adv. Prax. 1, passio Perpetuae 1. 2) dial. 82 (Euseb. 4, 18). c. 39 legt er im losen Anschluß an Jes. 11, 2 f. den siebenfachen Geist (vgl. Anfang des Decretum Gelasianum) dar; die alttestamentliche Stelle hat auf die Weihegebete der KO abgefärbt. 3) 5, 6, 1 (Euseb. 5, 7, 6), hier auch Zungenredner; 2, 31, 2, 32, 4 (Euseb. 5, 7, 2. 3—5). 4) Vgl. Harnack, Die Mission² 1, 108 ff. und im allgemeinen S. 172 ff. 5) I. Kor. 12—14; Röm. 12, 6 f.; vgl. Eph. 4, 11 f. Eine Einteilung neuerdings von A. J. Grieve in der Encyclopaedia of Religion and Ethics III, Edinburgh 1910, S. 368 ff. 6) I. Tim. 4, 14; II. 1, 6; Iren. IV, 26, 5. 7) Die ausführlichste in den Acta Johannis 106 (Acta apost. apocrypha II, 1) ed. Bonnet 203 f.; Neutest. Apokryphen 456.

gelegen haben, wofür dann vielleicht auch der Satz mit ἀλλοτρίῳ πνεύματι C. A. 3 heranzuziehen wäre, eine Wendung, die Hippolyt nicht fremd ist¹. Man müßte dann allerdings an Bileam denken, über den er sich sonst ausführlich geäußert hat², und neben welchem Kaiphas C. A. 2, 2. 5 im Sinne des gleichen Abweges (2, 5 sogar als Selbstmörder, wofür ich sonst nirgends einen Beleg oder Hinweis gefunden habe) vorkommt. Wo die Reihe der Empfänger echter Charismen im Alten Bunde begann, ist schwer zu sagen; mit Adam selbst kaum, da er ja der „abgefallene Typus“ ist.

Zu 3.: Dieser Ausdruck erinnert an den Schluß des *elenchus* (oben S. 162). Hippolyts im übrigen starke theologische Berührung mit Irenäus fordert dazu auf, aus diesem versuchsweise zu ergänzen, was etwa in der Grundschrift in dieser Hinsicht ausgeführt war. Freilich war dessen Frontstellung eine andere (die antignostische). Aber wenn er 4, 14, 2 ausführt, daß Gott durch die Propheten den Menschen gewöhnte, seinen Geist zu tragen und mit ihm Gemeinschaft zu haben, so erinnert dieser heilserzieherische Hinweis an das προσ-αγόμενος τὸν τ. τ. π., ebenso die Darlegung 20, 4, daß die Propheten vom Logos und Mittler der Schöpfung das prophetische Charisma (und dessen in alle Arten von Charismen ausgegossene Wirkungen) empfangen, um seine Ankunft im Fleische vorherzuverkündigen, . . . damit der Mensch, den Geist Gottes umfassend, zur Herrlichkeit des Vaters gelange. Als Gefäß des Geistes, der u. a. Leiter (*scala*) des Aufstiegs zu Gott genannt wird, tritt die Kirche auf, stets jung wie dieser (3, 24, 1). Gott verleiht uns teilweise (I. Kor. 12, 4—6; 13, 9) Gnade (2, 28, 7) und läßt sich — durch alle Zeiten — sehen, wem, wann und wie er will, und zwar in drei Stadien, vorbereitend durch den Geist (4, 20, 5 f.). Der Endhinweis auf die Verherrlichung Gottes in seinem Gebilde (aus seinen „Händen“, Sohn und Geist, hervorgegangen), dem ganzen Menschen (mit Einschluß des Fleisches), durch dessen Auferweckung (5, 6) schließt hier weniger an als etwa die für das gegenwärtige Leben geltende positive Bitte des Clemens Alex. am Schlusse des *Paedagog.*: δὸς δὲ ἡμῖν τοῖς σοῖς ἐπομένους παραγγέλμασιν τὸ ὁμοίωμα πληρῶσαι τῆς εἰκόνος³.

1) Vorwurf gegen Noët. 1, S. 43, 15. In der KO mehr sinnenfällig: c. 45 Bannung der fremden Geister vom Täufling durch den Bischof; 60 Begründung der Warnung vor dem Verschütten des Abendmahlskelches.
2) Ἐκ τῶν εὐλογιῶν τοῦ Βαλαάμ, TU, N. F., 11, 1 a, 1904, S. 94 f. 3) ed. O. Stählin 291.

Täusche ich mich aber nicht, so haben wir unter den als hippolytisch erkannten Schriftresten der altchristlichen Literatur eine Ausführung, welche den „abgewichenen Typus“ und seine Wiederbringung noch lebhafter veranschaulicht, nämlich in dem *Epilog* (c. 11 f.) zum *Brief an Diognet*¹. Zwar wird des Ebenbildes (nach beiden Seiten) nicht ausdrücklich gedacht, aber der Abfall mit näherer Bestimmung erwähnt (12, 2 f. 6. 8) und der durch den Logos (statt Geist) voll erreichbar gemachte Idealzustand in der Entfaltung der χάρις (statt χαρίσματα) in den Gläubigen gesehen (11, 5). Ja, diese sind selbst das „Paradies des Überflusses“ (12, 1). Man muß sich dabei gegenwärtig halten, daß es sich um eine Zusammenfassung von vorher Ausgeführtem handelt, das uns nicht mehr vorliegt. Da ist es sehr möglich, daß Hippolyt unter Fallenlassen vorher erörterter Begriffe die Darlegung hier auf solche Begriffe zuspitzte, die ihm nach seiner Theologie und vorliegenden besonderen Zwecksetzung näher lagen. So erscheint der Logos („heute für den Sohn erachtet“ 11, 5) nicht nur als Glaubensgegenstand (11, 3 ff.), sondern auch als Offenbarungsspende (für die Jünger 11, 2) „durch den die Kirche bereichert wird“ (11, 5) und der, richtig erfaßt, Leben bedeutet (12, 5), „immer neu (jung?) in den Herzen der Heiligen geboren“ (11, 4, vgl. oben Irenäus vom Geist in der Kirche; hier der neue Mensch im Gegensatz zum alten). Durch ihn findet die Entfaltung und Mehrung der Gnade, welche schon die Propheten inne hatten (11, 6), in den Heiligen statt; sie gewährt Verstand, offenbart Geheimnisse (11, 2 des Vaters), verkündet Zeiten (11, 5). Kommt so die richtige Erkenntnis zustande, welche durch das Zusammensein der beiden Bäume im Paradies (Erkenntnis und Leben, vgl. I. Kor. 8, 1: Erkenntnis und Liebe) vorgebildet war, aber durch den Abfall gestört wurde (12, 2 ff.), so „wird das Heil erzeugt, werden die Apostel verständig, geht des Herrn Passah voraus, ziehen sich die Zeiten zusammen und stimmen zur Welt“ (12, 9).

Der letzte Satz könnte nur durch das vorher Ausgefallene Klarlegung gewinnen, aber das zweimalige Vorkommen der Zeiten deutet augenscheinlich auf Festzeiten, und die bevorzugende Erwähnung

1) Vgl. Harnack, *Gesch. d. altchr. Lit.* II, 2 232 f. zu Bonwetschs endgültigem Nachweise (1902) über die Abfassung; zur älteren Kritik Funk, *Patres apostolici* I, Tüb. 1901, S. CXVIII f. Der Text ist nach dieser Ausgabe S. 410 ff. zitiert.

des Passah (Osterfestes) sollte einer Unterschätzung durch die Gegner dieser Schrift vorbeugen, die ξένα vorbrachten und παραλόγως (II, 1), mit unvollkommener γνώσις, forschten. Stellt man daneben, daß der Glaube an die Jungfrau (Maria), d. h. die Fleischwerdung, betont wird (12, 8), so lassen sich die Ausführungen recht wohl als Schluß einer antimonarchianischen Streitschrift denken, um so mehr, als oben schon vermutet wurde, daß der Gegensatz vorwiegend in der verschiedenen Stellung zu kirchlichen Verordnungen über Feste und dergleichen zum Austrag kam. Vermißt wird freilich weiterhin die eigentliche Ausführung über Gnadengaben, aber durch Zusammenziehung des Epilogs mit der Vorrede gewinnt es den Anschein, als ob auch sie vom Logos her ihre wahre Beleuchtung empfangen hätten, mit anderen Worten: das τοῦ λόγου zu Anfang der Vorrede wird auf den Logos selbst zu beziehen sein, mag auch gleich darauf Gott als eigentlicher Verleiher — mit heilserzieherischer Absicht — genannt werden. Daß der Epilog als Homilie auftritt (II, 1 cf. 7), hindert nicht, wenn man bedenkt, daß auch die Streitschrift gegen Noet als Homilie bezeugt ist.

Zu 4.: Überraschend ist, daß die Überlieferung der Apostel auch hier auftritt (II, 6 φυλάσσειται!), als deren Schüler Hippolyt sie weitergibt (II, 1)¹. Sie erscheint aber nur in der Reihenfolge der Schriftinstanzen (II, 6), ohne daß Anzeichen von Sonderüberlieferung vorlägen. Das braucht aber nicht im Widerspruche damit zu stehen, daß Hippolyt mit der anschließenden Herausgabe der KO auf Ordnungen abzielte, deren unmittelbaren Schriftgrund er schwerlich hätte aufweisen können. Hier trat eben das Vertrauen ein, daß das in der Kirche Geübte irgendwie in den Anordnungen der Apostel innerhalb des N. T. begründet war. Eine kritische Sonderung wie Tertullian hat Hippolyt im Hinblick auf die ἀγνοούντας augenscheinlich gar nicht vorgenommen und doch mit dem gemeinsamen Titel beide Teile seiner Schrift gedeckt. Doch müssen die Gegner, wie das ἀπόστολοι συνετίζονται (12, 9) beweist, an ge-

1) Die Worte γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν stammen von der Hand, die diese Kapitel dem Briefe an Diognet anhängte, der übrigens nach J. Geffcken's Nachweise Clemens Alex. sicher voraussetzt. — Von sonstigen Berührungen mit der Vorrede erwähne ich II, 1: ἀξίως ὑπηρετῶ, 2 ὁρθῶς διδασκῶ vgl. 12, 1: τοῖς ἀγαπῶσιν ὁρθῶς, II, 2 μαθεῖν τὰ κτλ., 2 πιστοὶ vgl. 5; 4 ἀπ' ἀρχῆς vgl. 12, 3; II, 8 ἐξ ἀγαπῆς (gegenständlich), 12, 1: ὁσα παρήξει.

wissen schriftgemäßen Anordnungen der Apostel Anstoß genommen haben.

Liest man vor der Vorrede den Epilog, und nach jener die KO, so wird man den Eindruck gewinnen, daß die ganze, einheitliche Schrift vorwiegend auf die kirchliche Praxis angelegt war, mögen auch theoretische Gegensätze im Hintergrunde gestanden haben.

Nachtrag.

Nachdem bereits 1906 E. v. d. Goltz (s. oben S. 160 Anm. 4) die Verfasserschaft Hippolyts wenigstens bezüglich der Vorrede behauptet hatte, ist hinsichtlich der umfassenderen These von E. Schwartz (1910) — zunächst ohne deren Kenntnis — 1916 R. H. Connolly (The so-called Egyptian Church Order and derived documents, Texts and Studies 8, Cambridge), der das Verhältnis zu den CH sehr eingehend darlegt und S. 160 ff. ausführliche Parallelen zur KO aus Hippolyt beibringt, zu der gleichen Ansicht gelangt, und A. v. Harnack hat dem bereits in ThLZ. 1920, Sp. 225 zugestimmt (stärker als C. den spezifisch römischen Ursprung heraushebend). Was er noch vermißt, ist durch die vorstehende Untersuchung, die Ende August 1920 ohne Kenntnis von Connollys Arbeit abgeschlossen wurde, in Erwägung gezogen. Bei der oben S. 172 Anm. 2 geäußerten Ansicht über die Herkunft der Lehrausführung in c. 1 der CH, die allerdings durch den Hinweis auf Häretiker (vgl. oben S. 162 f.) wie auf Unwissende (S. 162) gestützt wird, bleibt ja auch die Möglichkeit offen, daß sie dem ersten Teile der Doppelschrift entstammte. Dann hätte der gemeinsame Titel auch streng lehrhafte Ausführungen gedeckt. Dagegen bezieht noch Basilius (de spir. sancto 27, MSG 32, 188 f.) mit ausdrücklicher Unterscheidung der Schriftlehre und der apostolischen Überlieferung letztere eben auf solche Einzelheiten kultischer und sonstiger Frömmigkeitsübung, die schon die KO vorführt, ohne daß irgend ein Grund zu der Annahme (Scher mann, Die allg. KO II, 489, der auch Origenes in Num. hom. V, 1 MSG 12, 603 anführt) bestände, daß Basilius eine so betitelte Schrift — etwa unsere KO — vor Augen hatte.

Die von mir S. 169 nach EA eingehaltene Reihenfolge der niederen Weihen wird übrigens durch einen koptischen Text (H orner 435) bestätigt. Ferner stimmt es zu meinem Ergebnis, wenn F. J. Dölger (Liturgiegeschichtliche Forschungen 2, Münster 1918, S. 24), wie ich nachträglich sehe, die KO als von Hippolyt schon übernommene in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts verlegt. Zu dem hervorragend wichtigen eucharistischen Gebet (nach der Bischofsweihe) äußerte sich sehr eingehend P. Cagin (L'Euchologie latine 2 l'Eucharistia Canon primitif de la Messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies = Scriptorium Solesmense II, 1912), unter Beigabe mehrerer bunter Tabellen zur Textverglei chung und einer unzureichenden griechischen Rekonstruktion (S. 294 ff.). Die von Connolly

(S. 175 ff.) gegebene Rekonstruktion des Ganzen, die im wesentlichen zu der von Schermann (s. oben S. 161 Anm. 2) stimmt (doch setzt C. die wichtige Variante s. oben S. 168 Anm. 1, wie ich, in den Text ein), kann in Wirklichkeit noch nicht als solche gelten (vgl. gegen Sch. Baumstark im *Oriens christianus* N. S. 9, 1920, S. 143 ff.). Dazu bedarf es einer genaueren Durchvergleichen der orientalischen Versionen, stets (wie auch für L.) mit Rücksicht auf den vermutlich zugrunde liegenden griechischen Wortlaut. Der Abt von Downside (*Downside Review*, Dez. 1916) wünschte, daß irgendein englischer Gelehrter mit dieser Arbeit zuvorkomme. Das wird abzuwarten sein.

Eine anstößige Stelle in Augustins Konfessionen.

Von

Eberhard Vischer.

Nachdem A. von Harnack schon 1888 die Konfessionen Augustins, „das eigentümlichste Buch aus der großen Anzahl von Schriften, die er uns hinterlassen hat“, in einem Vortrage¹ in anregendster Weise gewürdigt hatte, sind von ihm ein Vierteljahrhundert später einige besonders wichtige Stellen des Buches, „die Höhepunkte in Augustins Konfessionen“, einer eindringenden Betrachtung unterzogen worden². Möge es deshalb einem seiner Schüler, zu dessen schönsten Jugenderinnerungen die im Sommer 1885 unter der Leitung des verehrten Lehrers vorgenommene Lektüre der Konfessionen gehört, verstattet sein, hier eine andere Stelle dieses Buches zum Gegenstande einer kurzen Untersuchung zu machen.

Es sind die Ausführungen über die Plünderung des Birnbaumes, an der Augustin teilnahm, als er zwischen seinem Aufenthalte in Madaura und dem Besuche der „Universität“ Karthago unbeschäftigt in seiner Vaterstadt weilte³. Hat Harnack die von ihm behandelten Stellen des Buches „Höhepunkte“ genannt, so könnte man geneigt sein, für unsern Abschnitt nach einer entgegengesetzten Bezeichnung zu suchen. Gibt es doch kaum eine andere Stelle unseres Buches, die ebensosehr, wie sie, die Kritik herausgefordert hat und zwar auch solcher, die im übrigen dem Werke und seinem Verfasser wohlwollendes Verständnis entgegenbringen.

Ich hebe aus der Menge der Urteile, die zeigen, wie sehr die Stelle bei manchen Lesern Befremden erregt, drei besonders charakteri-

1) Gießen, Ricker. 2) Aus der Friedens- und Kriegsarbeit. Gießen, Töpelmann, 1916, S. 69 ff. 3) lib. 2, 9—18.

stische hervor. In einem Vortrage über die Konfessionen Augustins und Rousseaus führt Paul Christ aus¹, beide Schriften seien breit angelegt, ziemlich weitschweifig in Detailschilderungen und Erzählungen wie in ihren häufigen Reflexionen. Diese würden besonders bei Augustin zuweilen geradezu ermüdend durch das Grübelnde, Begriffe Spaltende, eine Erscheinung, einen Seelenzustand förmlich Sezierende, das dabei mit unterlaufe, wie er z. B. an die Mitteilung, daß er mit andern losen Gesellen einem Nachbar Birnen vom Baum gestohlen habe, ohne daß es ihm doch um deren Genuß zu tun gewesen sei, eine sieben Kapitel lange Betrachtung anknüpfe, die darin gipfle, daß er eben — ein Zeichen der großen menschlichen Verderbtheit — das Böse um des Bösen willen getan habe. Rousseau seinerseits werde im Erzählen unerquicklich, wo er, wie in seinen späteren Büchern, sich umständlich in die Darstellung der ihm vermeintlich von allen Seiten gelegten Netze und Schlingen einlasse. Allein trotz dieser Breite fesselten beide Schriften doch immer wieder aufs neue und hielten das Interesse des Lesers bis zum Schlusse wach oder steigerten es noch.

Überaus scharf urteilt Nietzsche, hauptsächlich auf Grund unserer Stelle, über das Buch und seinen Verfasser. „Ich las jetzt,“ schreibt er an Franz Overbeck², „zur Erholung, die Confessionen des h. Augustin, mit großem Bedauern, daß Du nicht bei mir warst. Oh, dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdreherisch! Wie habe ich gelacht! (z. B. über den ‚Diebstahl‘ seiner Jugend, im Grunde eine Studenten-Geschichte). Welche psychologische Falschheit! (Z. B. als er vom Tode seines besten Freundes redet, mit dem er eine Seele gewesen sei, er habe sich entschlossen, weiter zu leben, damit auf diese Weise sein Freund nicht ganz sterbe. So etwas ist ekelhaft verlogen.) Philosophischer Wert gleich Null. Verpöbelter Platonismus, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurechtgemacht für Sklavennaturen. Übrigens sieht man bei diesem Buche dem Christentum in den Bauch: ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen.“ Endlich noch eine mündliche Äußerung Jakob Burckhardts, die A. von Salis sofort aufgezeichnet hat³: „Ja, da haben Sie den Augustin und seine ganze Zeit. Erinnern Sie sich der Stelle vom

1) Zürich 1894. 2) Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck, Leipzig 1916, S. 292. 3) Basl. Jahrbuch 1918, S. 289 f.

Birnbaum zu Thagaste (—dessen Plünderung sich Augustin als schwere Sünde anrechnet, und worin er einen Beweis sah für die angeborene Freude am Bösen —)? Damit schließt das Altertum ab. Diese pedantische Verdammung des kindlichen Mutwillens ist der Abschluß des Altertums. Was ist denn der Mutwille anderes bei talentvollen Kindern, als das Sichregen der Lust, etwas zu schaffen, selber etwas zu vollbringen? Das ist der Charakter des Altertums, daß jeder etwas schaffen, etwas bedeuten, etwas sein will. Das ganze Altertum ist beinahe ein solcher Mutwille, ein solches Drängen nach eigener Leistung. Wenn man das verdammt, geht's die schiefe Halde hinab. Es ist schade, daß uns aus jener verkommenen Zeit nicht noch mehr Werke erhalten sind, die uns ermöglichten, sie noch besser kennen zu lernen. Aber jene Menschen waren nichts mehr nütze; es war Zeit, daß der Teufel sie holte. Ich frage Sie, was kann für einen, der Augustins Weltanschauung hat, die Welt überhaupt noch für eine Bedeutung haben?“

Diese sowohl im Ton als auch im Inhalt verschiedenen Urteile stimmen insofern überein, als sie nicht nur bezeugen, wie sehr gerade diese Stelle vielen Lesern Anstoß bereitet, sondern auch zeigen, warum sie ihnen zum Anstoß gereicht. Er liegt in der Geringfügigkeit des Ereignisses und der Bedeutung, die ihm Augustin dadurch gibt, daß er es zum Ausgangspunkt langer Betrachtungen macht. Die Frage ist deshalb berechtigt, was Augustin zu dieser Behandlung veranlaßt hat, und zwar ist sie es um so mehr, als wir es mit einem Schriftsteller zu tun haben, dem, mag man im übrigen von ihm denken, wie man will, jedenfalls das eine zuzugeben ist, daß er sein Buch mit ebensoviel Überlegung wie Kunst geschrieben hat¹, mit einem Schriftsteller, in dessen Werke somit auch das, was uns heute befremdet oder zum mindesten als entbehrlich erscheint, nicht irgendwelcher Nachlässigkeit seine Entstehung verdanken kann, vielmehr einer bestimmten Absicht entsprungen sein muß. Gelingt es uns, diese Absicht richtig zu erkennen, so ergibt sich vielleicht, daß gerade unsere Stelle, mag sie auch keinen „Höhepunkt“ bedeuten, doch ein besonders helles Licht auf das Buch, seinen Verfasser und seine Zeit wirft.

1) E. Troeltsch, Aug., die christl. Antike u. das Mittelalter, München u. Berlin 1915, S. 112: „Seine Konfessionen insbesondere sind ein Kunstwerk; allerdings ist hier die unbewußte künstlerische Idee noch bedeutsamer als die gewollte, wobei zu beachten ist, daß er dem unbewußten künstlerischen Wollen in seiner eigenen Theorie einen wichtigen Ort einräumt“.

Die überaus eingehende Betrachtung, die Augustin der Plünderung des Birnbaumes widmet, ist zunächst um so auffallender, als er, wie einzelne Stellen anzudeuten scheinen¹, gerade auch aus dieser Zeit Schlimmeres hätte berichten können als diesen Knabenstreich. Zwar kann man gewiß, wie schon öfter nachgewiesen worden ist, den Konfessionen nur dann, wenn man sie mißverstehet, die Meinung entnehmen, daß Augustin sich nach einem besonders lasterhaften Leben plötzlich zur Umkehr entschlossen habe. Was er erzählt oder andeutet, berechtigt aber doch zu der Frage, ob wirklich dieser in Gemeinschaft begangene „Diebstahl“ das Schlimmste oder gar das einzige Schlimme war, dessen er sich aus dieser Zeit erinnerte. Auch dem, der sich nicht für berechtigt hält, auf Grund dieser Beobachtung den Vorwurf gegen ihn zu erheben, den man Rousseau gemacht hat, daß er durch künstliche Aufbauschung oder gar Erdichtung harmloser Vergehen den Blick von schweren Fehltritten habe ablenken und sich in ein günstiges Licht habe stellen wollen, muß deshalb das Mißverhältnis zwischen der Kleinheit der Sache und der Bedeutung, die ihr zugemessen wird, noch größer erscheinen.

Es liegt nahe, zur Erklärung dieses Mißverhältnisses und zur Entschuldigung des Verfassers auf die Tatsache hinzuweisen, daß nicht nur häufig an und für sich geringfügige und dem Unbeteiligten belanglos erscheinende Erlebnisse der Kindheit und Jugendzeit nachhaltige und für das spätere Leben sehr bedeutsame Eindrücke hinterlassen, sondern daß dies gerade von solchen Jugendstreichen wie der erzählte gilt. So wird z. B. von dem ungefähr ein halbes Jahrhundert vor Augustin lebenden Ägypter Makarius das Wort überliefert¹: *„Als ich noch ein Knabe war, hütete ich mit anderen Knaben, die Feigen stahlen, Kühe. Und als ihnen beim Davonlaufen eine zu Boden fiel, hob ich sie auf und aß sie. So oft in mir die Erinnerung an diesen Vorgang erwacht, sitze ich und weine.“* Gerade diese Äußerung könnte freilich, und zwar nicht ohne Grund, zum Beweise dafür angeführt werden, wie richtig Burckhardt geurteilt habe.

1) Z. B. 2, 2: et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum quatenus est luminosus limes amicitiae; sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis. 2) Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces ed. H. J. Floß. Col., Bonnae, Bruxellis MDCCCL, p. 163.

Nicht bloß um die Confessiones als eigentümliches Ganzes, sondern auch um die einzelnen Stellen richtig zu verstehen und keine falschen Schlüsse aus ihnen zu ziehen, muß man jedoch von den Gesetzen ausgehen, welche die Komposition bestimmen, nach der Absicht fragen, von der ihr Verfasser geleitet war. Dabei gilt es, sich besonders vor einer Gefahr zu hüten. Wir dürfen nicht mit Vorstellungen und Erwartungen an das Buch herantreten, die wir uns an Hand späterer, zum Teil unter seinem Einflusse entstandener Werke gebildet haben, mögen auch diese Schriften mit unserm Buche den Namen gemeinsam, d. h. von ihm geborgt haben. Durch nichts hat man sich vielmehr immer wieder so sehr das richtige Verständnis des eigenartigen Buches verbaut, als daß man es mit Selbstbiographien neuerer oder neuester Zeit verglichen hat. — Auch dann, wenn man erkannt hat, daß das, was zunächst überrascht und befremdet, im Plane des Buches begründet ist und erst von ihm aus richtig verstanden werden kann, bleibt es natürlich dem modernen Leser überlassen, ob er sich über Längen beklagen oder auf Grund einzelner Äußerungen über den Verfasser und seine Zeit aburteilen will. Aber es ist nicht bloß ungerecht, Urteile zu fällen, die lediglich dadurch zustande kommen, daß man ein Kunstwerk an einem ihm fremden Maßstabe mißt, sondern man verlegt sich auch selber das Verständnis der einzelnen Stellen, wenn man sich nicht vor allem einmal darüber klar geworden ist, was der Verfasser mit seinem Buche gewollt hat.

Sobald man auf die von anderen Büchern her mitgebrachten Vorurteile verzichtet, ist es um so leichter, Augustins Absicht zu erkennen, je deutlicher er selbst sie ausspricht. *Cui narro haec? neque enim tibi, Deus meus; sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulumcumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. et ut quid hoc? ut videlicet ego et quisquis haec legit, cogitemus de quam profundo clamandum sit ad te*¹. Die Confessiones sind ein Erbauungsbuch, und wo sie vergangene Ereignisse erzählen, da tun sie es um der erbaulichen Absicht willen, tun sie es, weil die Ereignisse nach der Meinung des Verfassers die Gedanken und Stimmungen zu wecken geeignet sind, die er hervorrufen möchte². Oder noch ge-

1) 2, 5. 2) Siehe G. Misch, der in seiner Geschichte der Autobiographie I, Leipzig und Berlin 1907, die Konfessionen zwar behandelt, doch ihren erbaulichen Zweck stark hervorhebt, sagt z. B. S. 414: „Nicht in der Erzählung seiner individuellen Erlebnisse, sondern in der Erweckung der religiösen Affekte und Gedanken liegt die wesentliche und bewußte Absicht A.s.“

nauer: sie sind ein Gebet, das wie jedes Gebet an Gott gerichtet ist, an dem aber der Verfasser alle die, die es wünschen, teilnehmen läßt, weil er hofft, daß es auch auf sie die Wirkung ausübe, die es auf ihn selber gehabt hat und hat¹. Mag es uns zunächst noch so sonderbar erscheinen, so ist doch das ganze Buch vom Anfang bis zum Schlusse nicht bloß seiner Form nach ein Gebet. Auch sein Inhalt ist durch diesen seinen Charakter bestimmt. Es ist ein Gebet und zwar ein Lob- und Dankgebet, das ein Mensch spricht, ein Teil der göttlichen Schöpfung, *homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis*². Ebendeshalb kann sein Inhalt nichts anderes sein als ein Lobpreis der göttlichen Gnade, die sich des Menschen trotz seiner Sünden erbarmt, ebendeshalb soll es jeden, der es liest, zum Nachdenken darüber veranlassen, aus welcher Tiefe Gott angerufen werden muß.

Indem Augustin Gott das Lob und den Dank des sündigen Menschen darbringt, der an sich selber erlebt hat und erlebt, wie das menschliche Herz unruhig ist, bis es in Gott den Frieden gefunden hat, indem er im Blick auf das Böse und Gute, das er getan hat und in sich findet, Gottes Güte und Gerechtigkeit preist, folgt er seinem Lebenslaufe von der Geburt bis zu seiner Aufnahme in die Kirche, und dem Tode seiner Mutter, die um seine Rettung gerungen hat, und deren Gebete nun erhört worden sind. Aber nicht eine möglichst vollständige Schilderung seiner Schicksale, auch nicht eine möglichst lückenlose Beichte der einzelnen Fehltritte, ist der Zweck seiner Darstellung, sondern eine möglichst eindringliche Vergegenwärtigung alles dessen, wofür der Mensch Gott zu Dank verpflichtet ist, ein möglichst unwiderleglicher Beweis der Tatsache, daß der Mensch gar nicht anders kann als aus der tiefsten Tiefe Gott anrufen³. Deshalb zeigt er, wie schon das unmündige, ja selbst das nicht mehr als einen Tag alte Kind nicht frei von Sünde ist, indem er auf Grund

Noch schärfer betont und beweist H. Böhm er (Die Lobpreisungen A.s., NKZ 1915), daß die Konfessionen „in keinem irgendmöglichen Sinne des Wortes ein historisches Werk sind“. 1) retr. 2, 6: *confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant justum et bonum atque in eum excitant humanum intellectum et affectum; interim, quod ad me adtinet, hoc in me egerunt, cum scriberentur, et agunt, cum leguntur.* 2) I, 1. 3) So sehr die Erinnerung an spätere Selbstbiographien irreführen kann, so lehrreich ist der Blick auf frühere, den confessiones vorangehende Werke autobiographischer Art, z. B. auf den von Misch a. a. O. 357 ff. ausführlich besprochenen Βίος ἡ περὶ τῆς αὐτοῦ Τύχης des Libanius.

seiner an anderen Kindern gemachten Beobachtungen die schon im Säuglinge sich regenden bösen Eigenschaften der Gier, des Zornes und des Neides feststellt¹. Deshalb weist er auf die Lernunlust des Knaben hin, auf seine Lust am Spiele und seine Freude an Fabeln und auf die Strafen, die ihn deswegen trafen, ihn, den noch so kleinen Jungen und schon so großen Sünder²; auf das geringe Vergnügen, das er am Elementarunterrichte empfand im Unterschiede von der Beschäftigung mit Literatur³; auf die leidenschaftliche Teilnahme, die er dem Geschehe Didos entgegenbrachte⁴; auf sein Hangen an all den Eitelkeiten, mit denen ihn seine Lehrer bekannt machten; auf die Lügen, durch die er den Pädagogen, die Eltern und Lehrer hinterging, um der Lust am Spiele und Schauspiele zu frönen; auf das, was er heimlich aus dem Keller und vom Tische seiner Eltern entwendete; auf die Schliche, die er brauchte, um beim Spiele den Sieg zu erlangen. Immer wieder stellt er dabei fest, wie sehr er sich als Sünder erwies, und wie es in Wahrheit mit der kindlichen Unschuld beschaffen ist⁵, aber auch zugleich, für wieviel er Gott zu danken hat. Mit einem Hinweise auf die *consolationes miserationum tuarum*, die schon den Säugling empfangen, beginnt die Schilderung der Lebensschicksale, und mit einem Danke für das, was Gott dem Knaben geschenkt hat, und mit der Bitte um Erhaltung der verliehenen Gaben schließt das erste Buch.

Stellt man unsern Abschnitt in diesen Zusammenhang ein, so ergibt sich ein Dreifaches. Zunächst zeigt sich, daß das dem modernen Leser anstößige Mißverhältnis zwischen der Geringfügigkeit des Ereignisses und der Schwere der daraus gezogenen Schlüsse nicht bloß hier vorliegt. Urteilt doch Augustin auf Grund der Tatsache, daß er als Knabe lieber gespielt als gelernt habe: *tantillus puer et tantus peccator*! Der Blick auf das Vorhergehende verbietet uns weiter, deshalb, weil Augustin aus den Erlebnissen des Jünglings gerade die gemeinsame Plünderung des Birnbaumes hervorhebt, zu schließen, daß durch dieses Ereignis sein Gewissen besonders belastet worden sei, und daß es sich aus diesem Grunde seiner Erinnerung besonders deutlich eingeprägt habe. Die Sündhaftigkeit des unmündigen Kindes hat er mit Tatsachen illustriert, die ihm überhaupt nicht in Erinnerung geblieben sein konnten, die er vielmehr aus dem, was er an anderen Kindern beobachtet hatte, er-

1) I, II. 2) I, 14 ff. 3) I, 20. 4) I, 21. 5) I, 30.

geschlossen hat. Ferner ist er sich sehr wohl dessen bewußt, daß der Knabe zu dem, was der sein Leben überblickende Mann als Sünde beurteilt, „durch den höllischen Strom menschlicher Sitte“ und das Lob derer, von denen er abhängig war, geführt worden ist. Seine Ausführungen darüber sind deshalb auch viel weniger eine Beichte als eine Anklage gegen die Erzieher, die — ein seltsamer Widerspruch! — das beim Kinde bestrafen, was sie nicht bloß selber tun, sondern wozu sie ja gerade das Kind erziehen. — Auffallend ist zunächst nur die Länge der Betrachtungen, die Augustin gerade an diesen einen Jugendstreich knüpft, während er über die Diebstähle der früheren Zeit rasch hinweggegangen ist. Sie kann aber, wie sich sowohl aus dem Vorhergehenden wie aus dem Buche insgesamt ergibt, nur darin begründet sein, daß gerade dieses Ereignis nun, wo er im Blick auf sein bisheriges Leben Gott das Lob des in ihm zur Ruhe gelangten sündigen Menschen darbringt, ihm ganz besonders merkwürdig war. Weshalb das? Das richtige Verständnis der Stelle hängt von der richtigen Antwort auf diese Frage ab. Sie zu finden, ist aber um so weniger schwer, als Augustin sofort zum Beginne seiner Betrachtung ausspricht, was ihn gerade bei dieser Tat verweilen läßt, während er anderes, über das wir nicht bloß viel lieber etwas hören möchten, sondern das auch ihm selber, wie uns scheint, viel wichtiger sein sollte, kaum oder gar nicht erwähnt. Dieser „Diebstahl“ scheint dem zu widersprechen, was ihm über das Wesen des Bösen und der Gottentfremdung feststeht. Er hat damals gestohlen, ohne daß er durch irgendwelchen Mangel oder Bedürftigkeit dazu getrieben worden wäre. Er hat entwendet, woran er Überfluß hatte. Ja noch mehr: er wollte nicht einmal das Gestohlene genießen. Hat er somit wirklich, wie er zuerst immer wieder versichert, lediglich am Bösen selber Freude gehabt, das Böse rein aus Lust am Bösen, aus Ekel vor der Gerechtigkeit getan? Das ist die große Frage, vor die er sich durch diese Tat gestellt sieht, und deshalb gewährt er ihr oder vielmehr der Betrachtung, zu der sie ihn anregt, einen so großen Raum. *Dicit tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebam, ut essem gratis malus, et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia*¹. Folgen wir dem Gedankengange Augustins! Sonst entsteht die Sünde stets auf die Weise, daß der Mensch aus übermäßiger Hinneigung zu niederen Gütern, die, wie schöne Körper,

1) 2, 9.

die Sinne reizen, oder wie Ehre und Macht den Selbständigkeitstrieb aufrufen, oder wie Freundschaft durch ein liebliches Band die Seelen vereinigen, die besseren und höchsten Güter, nämlich Gott den Herrn und seine Wahrheit und sein Gesetz¹, dahingibt. Deshalb glaubt man erst dann die Ursache eines Verbrechens gefunden zu haben, wenn man entweder das Verlangen nach dem Besitz oder die Furcht vor dem Verlust eines jener niederen Güter als Beweggrund nachgewiesen hat; denn auch die geringsten Güter sind, obwohl im Vergleich zu jenen höheren und beseligenden bedeutungslos, doch schön und herrlich. Selbst Catilina liebte nicht seine Verbrechen, sondern etwas anderes, um des willen er sie beging². Was aber hat den Jüngling angezogen, als er in seinem sechzehnten Lebensjahre sich an jenem Diebstahle beteiligte? Schön waren die Birnen, die die Knaben raubten, weil sie Gott, das wahre und höchste Gut, geschaffen hatte. Aber eben sie begehrte der Knabe nicht; denn er warf sie ungenossen fort, und wenn er einige aß, so verzehrte er sie nur, weil sie gestohlen waren. Wo lag demnach der Antrieb zur Tat, da nicht bloß all der Reiz fehlte, den die Gerechtigkeit und die Klugheit besitzt, sondern auch der, der dem menschlichen Geiste, seinem Gedächtnisse, seinen Sinnen und seinem blühenden Leben innewohnt, oder den leuchtenden Gestirnen und dem an Lebewesen reichen Land und Meere? Ja es fehlte selbst der trügerische Schatten eines Reizes, den täuschende Laster haben³. Sie alle ahmen wie der Stolz, die Ehrsucht, die Tyrannei usw. Eigenschaften nach, die in Wirklichkeit nur Gott besitzt, oder sie vermissen wie die Furcht und die Traurigkeit einen Zustand, der nur ihm zukommt⁴. So besteht das Wesen der Sünde darin, daß die Seele außerhalb Gottes sucht, was sie nur dann rein und klar findet, wenn sie zu ihm zurückkehrt; darin, daß die Menschen auf verkehrte Weise Gott nachahmen. Sie beweisen gerade dadurch, daß Gott der Schöpfer der ganzen Natur ist und man sich von ihm nicht gänzlich entfernen kann. Was aber, das ist die Frage, die sich somit aufs neue erhebt, was hat Augustin in jenem Diebstahle geliebt, und worin hat er Gott auf verkehrte Weise nachzuahmen versucht? Lag der Reiz der versuchten Gesetzesübertretung darin, daß er sich damit den Schein der Freiheit verschaffte, ein dunkles Afterbild der göttlichen Allmacht, sodaß also das Verbotene gerade deshalb lockte, weil es

1) 2, 10. 2) 2, 11. 3) 2, 12. 4) 2, 13.

verboten war, und aus keinem anderen Grunde? ¹ — Nachdem Augustin damit — freilich auch nur in Frageform — die Frage beantwortet hat, die bei der Erinnerung an diesen Knabenstreich in ihm aufgestiegen ist und ihn beschäftigt hat, dankt er Gott nicht bloß für die ihm zuteil gewordene Verzeihung, sondern auch für die Bewahrung vor anderen Vergehen. Er fordert zugleich alle die zum Danke auf, die Gott auch vor solchen Sünden wie die von Augustin bekannten behütet hat ². Indem er jedoch zusammenfassend feststellt, daß er, weil er im Diebstahl lediglich den Diebstahl selber liebte, dabei ein reines Nichts als Gewinn davontrug, gibt er ergänzend noch eine weitere Erklärung der zunächst in ihrer Zwecklosigkeit so rätselhaften Tat. Er hätte sie, wäre er allein gewesen, nicht begangen. Somit war es auch noch die Gemeinschaft mit den Genossen der Tat, die ihn lockte, im Grunde freilich auch ein Nichts nicht weniger als der Diebstahl; denn wovon kann in Wahrheit gesagt werden, daß es wirklich ist, außer von Gott? Aber eben weil Augustin die Tat niemals allein begangen hätte, weil ihm die Birnen kein Vergnügen bereiteten, ging das Vergnügen, das ihm die Gemeinschaft der mit ihm Sündigenden machte, aus der Tat selber hervor ³. Doch auch mit dieser Lösung ist Augustin noch nicht zufrieden. Erhebt sich doch nun die weitere Frage, warum es ihn freute, eine solche Tat in Gemeinschaft mit anderen zu begehen. Und da ergibt sich ihm, daß das Vergnügen, das ihm die in Gemeinschaft begangene Tat bereitete, im Lachen bestand, das der Gedanke an die Überraschung und den Ärger der Geschädigten hervorrief. Allein lacht man kaum. Ja, mag auch zuweilen ein einzelner und Einsamer lachen, indem in seiner Erinnerung irgendetwas Lächerliches aufsteigt, so hätte doch jedenfalls Augustin allein jene Tat nicht begangen. Es war die Freundschaft, die ihn dazu trieb, die Lust zu schädigen entsprang lediglich dem Spiel und dem Scherze und nicht einem Verlangen nach Gewinn oder Rachsucht. Als die anderen riefen: „Laßt uns gehen und es tun,“ da schämte er sich, nicht schamlos zu sein ⁴. Voll Ekel wendet sich Augustin von diesem höchst verwickelten Knäuel ab zur Betrachtung der schönen und herrlichen Gerechtigkeit, dorthin, wo Ruhe und ungetrübtes Leben ist, Wer in sie eingeht, geht ein in seines Herrn Freude und hat es aufs beste beim Besten. Von Gott hatte er sich abgewandt und war in die

1) 2, 14. 2) 2, 15. 3) 2, 16. 4) 2, 17.

Irre gegangen, und deshalb war er sich selber zu einem Lande geworden, wo er darbt¹.

Wir haben somit, das zeigt dieser rasche Überblick über den Inhalt unseres Abschnittes mit Deutlichkeit, eine durch ein bestimmtes Erlebnis angeregte psychologische Untersuchung über das Wesen des Bösen vor uns, also über ein Problem, das Augustin sein ganzes Leben lang besonders lebhaft beschäftigt hat. Und seine Bedeutung liegt nicht in dem Urteile, das über jenen Jugendstreich gefällt wird, sondern in der Lösung des Problems, vor das sich der Verfasser dadurch gestellt sieht. Die Antwort trägt freilich den dem ganzen Buche eigentümlichen rhetorischen Charakter in besonders hohem Maße. So scheint es, als habe sich Augustin um dieser Tat willen ganz besonders verdammt, während er doch am Schlusse durchblicken läßt, daß er nur deshalb mitmachte, weil er sich nicht aus dem Kreise der Freunde ausschließen wollte². Auch stellt er immer aufs neue fest, daß er die Tat lediglich um des Bösen willen, rein aus Freude am Bösen getan habe, obschon in Wirklichkeit seine Meinung ist, daß, wo irgendetwas Böses geschieht, ein Gut, ja letztlich Gott selbst, das höchste und einzig wahre Gut, gesucht wird, und das Böse nicht irgendetwas Reales, sondern nur der Versuch ist, wahrhaftige Güter auf nicht zum Ziele führendem Wege, ohne und im Gegensatze zu Gott, zu erlangen³.

Die in Wahrheit vertretene Lösung des Problems, vor das sich Augustin durch das Ereignis gestellt sieht, zeigt, wie sehr er in den Anschauungen der antiken Ethik wurzelt, die Güterethik ist. Sie zeigt vor allem, wie Nietzsche richtig gesehen hat, den mächtigen Einfluß der platonischen Auffassung. Platonisch ist nicht bloß die Grundanschauung vom Wesen des Guten und Bösen, sondern auch die enge Verbindung, ja Identifizierung des Guten mit dem Schönen. Somit ist auch unser Abschnitt ein Beweis, welch große Bedeutung Plato, bzw. der Neuplatonismus, für Augustin gehabt hat. Wie die platonische Ethik, so trägt auch

1) 2, 18. 2) 2, 17: *o nimis inimica amicitia, seductio mentis investigabilis, ex ludo et joco nocendi aviditas, et alieni damni appetitus; nulla lucri mei, nulla ulciscendi libidine; sed cum dicitur: Eamus, faciamus; et pudet non esse impudentem.* 3) 3, 12: *Quia non noveram malum non esse nisi privationem boni, usque ad quod omnino non est. 7, 22: et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam: sed a summa substantia, te deo, detortae in infima voluntatis perversitatem, projicientis intima sua, et tumescentis foras.*

die Augustins ein Doppelgesicht. Gibt es im Grunde nur e i n wahres Sein und e i n wahres Gut, das hinter der Welt der Erscheinung liegt, so verliert diese Welt mitsamt den Aufgaben, vor die sie uns stellt, ihre Bedeutung, ergibt sich Askese, Weltflucht und mystische Versenkung in das All-Eine als Folgerung. So kommt in der Tat in unserem Abschnitte, in der Betrachtung, zu der Augustin die Erinnerung an den einst mit Kameraden verübten Streich anregt, eine Weltanschauung zum Ausdruck, die nicht nur ihn selber, sondern unzählige vor, mit und nach ihm in das Kloster geführt hat, und die Frage Burckhardts ist begreiflich: „Was kann für einen, der Augustins Weltanschauung hat, die Welt überhaupt noch für eine Bedeutung haben?“ Und doch, indem die Schönheit auch der unteren und untersten Güter durchaus anerkannt und das Wesen des Bösen darin gesehen wird, daß sie vom höchsten Gute losgelöst erstrebt werden und über ihnen das höchste Gut verachtet wird, eröffnet sich ein Weg zur positiven Schätzung aller dieser Güter und der Arbeit in der Welt, und diese Arbeit wird um so mehr zur Pflicht, je mehr für den Christen an die Stelle der Idee des höchsten Gutes der Schöpfer tritt, dessen Güte der Mensch immer aufs neue erfährt und in seinen Werken bewundert.

Augustin teilt, wie manche Aussprüche beweisen, das Gefühl, einer alternden Welt anzugehören, für das Burckhardt in seinem Buche über die Zeit Constantins zahlreiche Belege beigebracht hat¹. Wenn Augustin trotzdem der Überzeugung Ausdruck verleiht, daß mit dem Christentum eine neue Jugend beginne, so zeigt sich auch hier, wie er verschiedene Anschauungen miteinander vereinigt, ohne sie vollständig miteinander in Einklang bringen zu können².

1) 2. Aufl., Leipzig 1880, S. 243 f. 2) Vgl. retr. I, 25.

Augustins erste Bekehrung.

Von

Maria Peters.

Mit gutem Rechte kann man im Leben Augustins drei Bekehrungen unterscheiden oder von einer in drei Stufen sich aufbauenden Bekehrung sprechen. Die dritte, die ihn zum Christentum führte, war nur die letzte, abschließende in der Reihe. Daß die vulgäre Überlieferung nur sie kennt, ist mitbedingt durch Augustins eigene Mitteilungen. Er hat in seinen *confessiones* sein Leben, dessen Darstellung er bis zu diesem Höhepunkt führen wollte, möglichst einfarbig dunkel gehalten, um alle Lichter in dem einen Brennpunkt dieser Bekehrung zu vereinen. Dabei floß ihm im unsicheren Lichte seiner durch unbewußte Tendenz getrübbten Rückerinnerung in eins zusammen, was durch Zwischenräume getrennt war. Aber seine unmittelbar nach der letzten Bekehrung geschriebenen Schriften geben uns die Möglichkeit, die Schilderung seiner Entwicklung in den Konfessionen zu berichtigen und zu ergänzen. Seine letzte Bekehrung war eine Bekehrung seines Willens, ein Bruch mit äußeren Verhältnissen (Konkubinat und Beruf), mit Lebensgewohnheiten, deren Verhängnis er für sich als beschämende Abhängigkeit längst erkannt hatte¹. Aber die Bekehrung seines Intellekts hatte sich schon durch den Neuplatonismus vollzogen. Plato-Plotin hatte den am materialistischen Denken Verzweifelnden, den Skeptiker wider Willen, in den Tempel der Gewißheit alles intelligibeln Seins eingeführt. Die Realität der geistigen Welt war ihm unumstößliche

1) conf. 6, 15; 7, 17; 8, 1, 2; 8, 5; 8, 6, 13; 8, 7, 16; 9, 1; 9, 2; 9, 4, 7. — Im folgenden sind die Zitate aus den *confessiones* nur mit den Buch-, Kapitel- und Paragraphenzahlen angegeben.

Wirklichkeit, ehe er Christ wurde¹. Und dieser zweiten Bekehrung ging viel früher die erste durch Cicero voraus, die die nachfolgenden vorbereiten half. Cicero hat zuerst den geistigen Eros, den idealen Enthusiasmus in Augustin wachgerufen². Er hat ihn im eindrucksfähigsten, entscheidungsvollsten Alter neu bestimmt.

Wie war der Karthager Student Augustin, ehe er Cicero begegnete? — Zwei wirkungsvolle Bilder, die nur das gleiche malen, bietet das 3. Buch der *Confessiones*. Er war ein Heißhungeriger, der voll Hast und Gier über die Lockspeisen auf den reichbesetzten Tischen der Großstadt herfällt; er war der Schwimmer in einem reißenden schwarzen Pechstrom, der sich von der starken Strömung halb voll Behagen, halb voll Grauen tragen ließ. Es sind die Tische sinnlicher Genüsse, an denen er zu Gaste sitzt; es ist der dunkle Strom erotischer Leidenschaft, in den er eintaucht. Der *amor* der Sinne ergreift das Szepter, die Freundschaft sekundiert in dieser Zeit nur der Liebe. Die ersten Liebeleien in Karthago mögen oberflächlicher Art gewesen sein, man trifft sich im Theater, im Zirkus, in der Kirche³; ein wirklich starkes Liebesgefühl, verbunden mit allen Qualen der Eifersucht, packt ihn erst, als er einer einzigen angehört, mit ihr in ein dauerndes Verhältnis tritt, das ihn je länger, desto stärker fesselt⁴. — Auch von dem breiten Strom des sadistisch-wollüstigen Vergnügens der Massen am Spiel, der seine schmutzigen Wogen durch die Entwicklungsgeschichte des kaiserlich römischen Altertums wälzt, ist Augustin ergriffen worden. Die Atmosphäre Karthagos war wie überall erfüllt von seinem Dunsthauch⁵. Noch aus den Worten zorniger Verurteilung bei Tertullian und Laktanz zittert diese gewaltsam überwundene Leidenschaft ihrer Jugend⁶. Sie löschten die unreine Glut des Volkes nicht, nein, sie wuchs nur stärker an in den folgenden Jahrhunderten, wie uns das düstere Sittengemälde erschreckend zeigt, das Salvian, der etwas jüngere Zeitgenosse Augustins, entworfen hat⁷. Karthago, die üppigste Stadt aller Provinzen, die Nebenbuhlerin Roms, umgab den Neuling mit einer Fülle glänzender *spectacula*⁸. Zwar die Sensationen

1) 7, 7, 11; 7, 8, 12; contra acad. 2, 25—27; 3, 5; 3, 33; soliloq. 2, 2; 2, 3—5; 2, 8; 2, 16; 2, 31; 2, 32 und confess. 7, 10, 16; 7, 17, 23; 7, 20, 26.
 2) 3, 4, 7, 8. 3) 3, 3, 5. 4) 3, 1, 1; 4, 2, 2; 6, 12, 21. 22; 6, 15, 25.
 5) Tertullian de spect. 16; Aug. de civit. dei 1, 32; expos. totius mundi 62 (Geogr. 1. min. ed. Riese S. 123). 6) Tert. de spect. 7; 10; 15; 16; 25—30; Lact. institut. div. 6, 20. 27—36; institut. epit. 58 (63). 7) de gubern. 6, 174; 7, 236. 240. 243. 8) Aug. ep. ad Marcellin. 138 (5); Salv. de gub. 7, 241;

blutiger, tumultuarischer Zirkusszenen, das sinnfällige Schaugepränge amphitheatralischer Vorführungen hat Augustin, der zartbesaitete Sohn einer frommen Mutter, schnell gemieden¹. Aber im Theater, dem Heiligtum der Venus, wie Tertullian es bezeichnend nennt², schwelgte er bald Abend für Abend in den ergreifenden tragischen Liebesszenen, da berauschte er sich an den Lauten fremden Leides³. Verwicklungen und Prüfungen der Liebe, die ihm die Wirklichkeit nicht bot, bestand er in der Phantasie. So lebte er in der eigenen Liebe des Alltags und in den Liebesergüssen tragischer Dichter auf der Bühne, in denen sich ihm die Gefühle seiner fiebernden Seele widerspiegelten, ein wunderliches Doppelleben. Bald wieder fand er sich im Kreise flotter Kommilitonen⁴, die ihn zu ihren geselligen Zusammenkünften baten. Da saß er, stolz der Ehrung durch die welterfahrenen Altersgenossen vornehmer Kreise, beschämt und froh zugleich, in ihren gemeinen Ton frivoler Blasiertheit nicht einstimmen zu können, halb angezogen, halb abgestoßen.

Das Karthager Leben stellte den Jüngling mit der verträumten, spielerischen Knabenseele, der an verbotenen kindischen Streichen törichte Lust — aber mit Herzklopfen — empfand, mitten hinein in den Strudel großstädtischer Zerstreuungen. Unter dem Einfluß der noblen Passionen, des ersten Liebesverhältnisses, des Theaters, des Klublebens mit den „Eversoren“, die im Punkte des *savoir vivre* tonangebend waren, wandelte sich das formlose Äußere des jungen Provinzlers und nahm verbindliche Weltförmigkeit an.

Die Welt gefiel Augustin, und er gefiel der Welt. Sie forderte sein Inneres wie Äußeres Stück für Stück, und er reichte es ihr bereitwillig dar: er zerfiel an die Außenwelt⁵. Je stärker seine Sinne affiziert wurden, je mehr er nur atmete im Genuß des Sinnlichen, desto mehr drohte sein geistiges höheres Ich zu verkümmern. Da riß ein Buch und ein Mann, der durch dies Buch die Hand nach ihm ausstreckte, ihn aus der Gefahr sinnlicher Versumpfung heraus. —

Et circumvolabat super me fidelis a longe misericordia tua. Wie eine lichte Wolke sieht der spätere Augustin Gottes Erbarmen in jener Zeit über seinem Haupte schweben, der erste segnende Strahl

cod. Theod. 12, 1, 145. 176; 16, 10, 20; vgl. Guérin, Voyage archéologique dans la regence de Tunis, 1862 S. 37; Falbe, Sur l'emplacement de Carthage, 1833, S. 39; Davis, Carthage and her remains 497. 1) 6, 7, 11. 12; 6, 8, 13; de civit. dei 3, 14; 4, 1; 10, 35. 2) Tert., de spect. 10. 3) 3, 2, 2—4; 4, 14, 22. 4) 3, 3, 6. 5) 3, 1, 1; 6, 4, 5; 10, 27, 39.

aus dieser Wolke zuckt hernieder und leuchtet über den Blättern eines Buches, das der lesende Student in Händen hält.

Der begabte Schüler wird durch seinen Gönner Romanianus ¹, der nach des Vaters Tod ihn unterstützt, an bekannte Lehrer der Rhetorik empfohlen worden sein.

Es gab private wie staatliche Dozenten ². Ihr Lehrplan umfaßte die *artes liberales: litteratura* — einschließlich Verslehre und Prosodie — *ars loquendi et disserendi* nebst Mathematik, Musik, Philosophie ³. Der Unterricht, der in freien Vorträgen des Lehrers gewöhnlich in lateinischer, nur noch selten in griechischer Sprache sich vollzog ⁴, übte auch den Schüler fleißig in der Technik des Redens, und die Karthager waren an den Anblick der auf dem Forum meditierend auf- und abwandernden Studenten gewöhnt ⁵. Gewöhnlich blieb man während der ganzen Studienzeit einem bewährten Rhetor treu. Augustin scheint in richtige Hände geraten; er untersuchte voll Eifer das Ob, das Was, das Wie der Dinge nach einem traditionellen Schema ⁶. Die Lektüre — auch privatim auf Grund einer bestimmten Studienordnung der Rhetorenschulen — vertiefte sich, zu den bekannten Schriftstellern Ovid, Vergil traten neue, Cicero, Sallust, Terenz, der vielbewunderte einheimische *Apuleius*. Eine Ausgabe mit Erläuterungen von Aristoteles' Kategorienlehre zirkulierte unter den Schülern ⁷. Zitatensammlungen erlaubten dem unbelesenen Anfänger, seinen Reden *lumina* aufzusetzen, Handbücher der Poetik gaben für metrische Versuche praktische Winke ⁸. Zur Einführung in die Philosophie legte Augustins Lehrer seinem Unterricht den Hortensius des Cicero zugrunde. Augustin, der bei geringem Monatswechsel sich meist mit Büchern aus der Stadtbibliothek behelfen mußte, schaffte sich dies Buch an ⁹. Es gab in Form des Aristotelischen Dialogs, dem Protreptikos des Aristoteles, vielleicht auf dem Umweg über den des Posidonius, nachgeahmt, eine Verteidigung der Philosophie, nach Ciceros Art reichlich mit Exzerpten durchflochten ¹⁰.

1) c. acad. 2. 2) S. E. K u h n, Die städt. u. bürgerl. Verfassung des röm. Reichs bis Justinian, 1864, S. 83 ff. 3) 4, 16, 30; 5, 3, 3. 4) Tert. de virg. vel. 1; adv. Valent. 8. 5) 6, 9, 14. 6) 10, 9, 16; 10, 10, 17. 7) 4, 16, 28, 30; vgl. Monceaux, L'histoire de l'Église en Afrique 87—90; Leclercq, L'Afrique chrét. 1. 2 S. 10 f.; Audollent, Carthage romaine, Paris 1901, S. 694. 8) Keil, Gramm. lat. 4, 143; 6, 255—272; Tert. de praesc. 39. 9) 3, 4, 7; vgl. dazu Birt, Das antike Buchwesen, Berlin 1882; Seneca dial. 9, 7; C'ero de fin. 2, 7; Pl'n. ep. 3, 7. 10) 3, 4, 7, 8; vgl. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque script. hist. et indole. Lpz. Stud. 11, 209.

Der Neunzehnjährige liest das Buch, es hat einen seltenen Erfolg bei ihm. Viele Studenten lasen es, übten Stil und Logik daran und legten es gleichgültig aus der Hand. Aber Augustinus entbrennt. Am dürrn Holze Ciceronianischer Morallehre flammt seine Begeisterung hell auf. Man fragt sich: Was war dies uns verlorene Buch? Wodurch traf es Augustins Inneres wie mit der Gewalt eines Elementarereignisses?

Cicero hat sich scheint's selbst mit verzeihlichem Stolze dieses Erstlings seiner philosophischen Schriftstellerei gefreut¹. In der Einleitung zum ersten Buch von *de finibus* erklärt er, er habe darin den Gegnern der Philosophie hinlänglich Bescheid gegeben und dadurch den Beifall urteilsfähiger Köpfe gefunden. Das Büchlein verdankt seine Entstehung der unfreiwilligen Muße dunkler, einsamer Stunden, als der aus dem öffentlichen Leben Verbannte sich aus der Sorge um die politische Entwicklung des Vaterlandes, aus dem heißen persönlichen Schmerz über den Tod seiner Tochter hinüberrettete in das gelobte Land seiner Jugend: die griechische Philosophie². Da formte sich ihm, dem Sprachgewandten, ohne lange Qual das passende Wort der Muttersprache für fremde Gedankengänge, da wuchsen ihm in der schöpferischen Freude an einem selbstgeprägten neuen Stil auch die Schwingen des Geistes. Und er plante eine große wissenschaftliche Tat: die Vespflanzung der Philosophie in den Boden seines Landes und seiner Gegenwart³. Zur Rechtfertigung seines Unternehmens schrieb er den Hortensius. Er legte dar, wie er dazu gekommen, diesen ersten Schritt auf einer neuen schriftstellerischen Bahn zu wagen. In die Form einer Entschuldigung kleidete sich sein stolzes Selbstgefühl etwa folgendermaßen: er habe die griechische Philosophie studiert, gern studiert, er habe unendliche Befriedigung darin gefunden, er wolle seinen Gewinn nicht selbstsüchtig für sich behalten, er wolle ihn zum Wohle vieler weitergeben. Wohl — er wisse es — gäbe es Leute genug, die es eines Staatsmannes unwürdig fänden, sich mit anderen Dingen als Politik zu befassen⁴, aber, abgesehen davon, daß er sich darin auf große Vorbilder — Cato, Scipio — berufen könne, er wolle den offenen Kampf mit den Tadlern der Philosophie aufnehmen⁵. Dem Würdigsten und Bedeutendsten unter diesen wandte er sich darauf zu, dem Hortensius. Seinen Namen gab Cicero der Schrift, und durch sie

1) tusc. 2, 2; de fin. 1, 2. 2) Cic. tusc. 1, 1; acad. 1, 3, 11. 3) tusc. 1, 3, 4; de fin. 1, 4. 4) acad. 2, 2, 3. 5) de fin. 1, 1, 2, 4, 11, 12.

ist er der Vergessenheit entrissen worden. Der Charakter des Hortensius, des um acht Jahre älteren rhetorischen Nebenbuhlers Ciceros, scheint nicht einwandfrei gewesen zu sein, mit anderen Zeitgenossen tadelt ihn Cicero wegen seiner übertriebenen luxuriösen Liebhabereien, besonders für Tafelgenüsse, seiner Skrupellosigkeit als Anwalt¹, aber als letzter Redner großen Stils wird er doch rückhaltlos von ihm anerkannt². Jedenfalls war er ein ausgezeichneter, eleganter Sprecher, dem ein bewundernswertes Namen- und Zitatengedächtnis ebenso zu Gebote stand wie eine präzise, wohlgegliederte und zugleich gefällig leichte Ausdrucksweise und die große pathetische Geste und Phrase³. Nur um philosophische Vertiefung hatte er sich nie bemüht, seine auf äußere Effekte zielende Kunst war das Gegenspiel ernster, anstrengender Wahrheitsforschung. Charakteristisch ist seine Bemerkung am Schluß des „Lucullus“: „*tollendum*“ ruft er aus, „Schluß“; denn er ist redlich ermüdet durch Ciceros Wort-eifer.

Ihn stellte Cicero in aller Form in der Einleitung seines Werkes seinen Lesern vor als einen erlauchten Geist der Wissenschaft und einen verdienstvollen Staatsmann⁴. Dies Lob mochte Cicero um so leichter fallen, als der Gegner ihm nicht mehr im Wege stand: er rief diesen Epilog einem kürzlich Gestorbenen nach. Neben Hortensius läßt er dieselben Personen auftreten, wie in dem auch als „*ad Hortensium liber*“ in der Literatur auftauchenden „Lucullus“: die zwei Führer der Optimatenpartei Lucullus und Catulus, den Schwiegervater des Hortensius. Im Hause des Lucullus trifft man sich einer Verabredung gemäß⁵. Die mit feinstem Kunstgeschmack und reichem Komfort ausgestatteten Räume rufen manche beifällige Äußerung des Catulus und Hortensius hervor⁶. Darauf entspinnt sich bald die Diskussion.

Versuchen wir, mit Hilfe der vielfachen Anspielungen auf das verlorene Buch, nach dem Vorbild der uns erhaltenen Schriften Ciceros und an Hand der auf uns gekommenen, leider zum Teil ver-

1) Cic. Brut. 320; imp. Pomp. 51; de off. 3, 73; Verr. 1, 58; 5, 45; parad. stoic. 37; 38; 46; ad Att. 1, 18, 6; 1, 19, 6; 1, 20, 3; 2, 1, 7; 2, 9, 1; 7, 3, 9; Plin. n. h. 9, 170. 172; 14, 96; Varro r. r. 3, 3, 6. 10. 17; Macrob. sat. 3, 13, 3. 4; 3, 15, 6. 2) de orat. 3, 61; Brut. 303. 317. 325 ff. 3) Cic. Quint. 77; divin. in Caec. 44—47; Brut. 303; Quint. 4, 5, 24; 11, 3, 8; Macrob. 3, 13, 4. 4) Brut. 1, 1; de orat. 3, 61. 5) frg. 4; 2 (frag. Cic. ed. Baiter-Kayser). 6) frg. 3; 5.

stümmeiten, zum Teil nichtssagenden Fragmente, uns den Gang des Dialogs, so gut es gehen will, zu rekonstruieren. Dabei darf *de finibus*, dessen Präfatio direkt an ihn anknüpft, als seine Ergänzung angesehen werden. Was auf diesem Wege früher, besonders in der mit größter philologischer Umsicht ausgeführten Arbeit O. Plasbergs¹, geschehen ist, was zum Verständnis der Zitate und über ihre mutmaßliche Reihenfolge dort gesagt ist, hat, soweit es für den engen Raum dieser Zeilen in Betracht kommen konnte, Beachtung gefunden.

Nach der skizzierten Einleitung forderte wahrscheinlich Cicero die Anwesenden auf, in die Diskussion über den Wert aller Wissenschaft, vor allem der Philosophie, einzutreten. Er gab die Erklärung des griechischen Wortes: nichts anderes sei die Philosophie als Liebe zur Weisheit². Er zeigte, wie alle anderen Wissenschaften nur vorbereiteten auf das letzte: die Aussaat philosophischer Erkenntnis. Wie die Purpurfärber den Stoff sorgsam präparieren, bis er geeignet ist, die Farbe einzusaugen, wie die Bauern die Äcker vor der Saat durch den Pflug lockern, so müssen die Seelen durch Kenntnisse für den Empfang der Wahrheit vorbereitet werden³.

Darauf folgte nun eine Würdigung der verschiedenen Disziplinen des Wissens. Lucullus machte den Anfang mit dem Lobpreis der Geschichte⁴.

Ähnlich wie an anderem Ort⁵ wird hier Cicero schöne Worte gefunden haben über die Geschichte, „die Zeugin der Zeiten, das Licht der Wahrheit, das Leben der Erinnerung, die Lehrmeisterin des Lebens.“ Die bedeutendsten Historiker ließ er Revue passieren⁶: den liebenswürdigen Herodot, den ernsten Thukydides, den lakonischen Philistos, den scharfsinnigen Theopompus, den sanften Ephorus. Er wies hin auf die aktuelle Bedeutung dieser Wissenschaft, indem er fragte, woher man besser als aus den Annalen der Geschichte krieglerische und politische Organisation eines Staates kennen lernen könne?⁷ Er erkannte den ethischen Wert des Geschichtsstudiums. Woher könnte man sonst eine solche Fülle gewichtigster Vorbilder, gleichsam unbestechlicher Zeugen der Wahrheit nehmen, denen man in Wort und Tat nachahmen müsse?⁸ Deshalb ist das Studium der Geschichte von praktischem Nutzen für den Staat. Cicero wurde

1) O. Plasberg, De M. Tull. Cic. Hort. Dialogo; dissert. Berolin. 1892. 2) 3, 4, 8. 3) frg. 9; 10. 4) frg. 11. 5) de orat. 2, 9, 36. 6) frg. 12. 7) frg. 13. 8) frg. 14.

von Lucullus gebeten, ein Geschichtswerk zu schreiben, lehnte aber ab¹. Die Poesie verherrlichte Catulus. Er hat, so scheint es, Vergleiche zwischen den einzelnen Gattungen durchgeführt, über lyrische Eigenart sich verbreitet, den Typus der Komödie gegen den der Tragödie abgegrenzt². Dann nahm Hortensius das Wort zu einer ausführlichen Würdigung der Beredsamkeit. Cicero ließ ihn, den Redner *par excellence*, die Kunst prächtig dahinflutender Rede entfalten. Wie Crassus in *de oratore*,³ forderte wohl Hortensius für den Redner genaue Fachkenntnisse, eine praktische juristisch-politische Ausbildung, verwarf aber mit Antonius⁴ das Studium der Philosophie, sondern hob den Wert der natürlichen Anlagen, die Bedeutung der Aktio⁵, des äußeren Vortrags, der Geste, hervor, worin er selbst glänzte. Für die angehenden Rhetoren mochten hier manche Winke von Nutzen sein. Der von Cicero verehrte, große Redner Crassus wurde wiederholt als Beispiel herangezogen⁶; an Zitaten mangelte es nicht. In einem Hymnus auf die Beredsamkeit auf Kosten der Philosophie gipfelte der Vortrag. Nicht nur Cicero, sondern auch Catulus widersprachen lebhaft, ja letzterer versicherte, ein kleines Schriftchen über die Pflicht gelte ihm mehr als eine lange Rede etwa zur Verteidigung eines Aufrührers⁷. Durch die Philosophie schwingt sich der Geist zum Himmel auf. Hortensius wollte von einer Anspannung der Seele, einem Flug empor nichts wissen, er möchte sie lösen und befreien⁸. Krampfhaftige Anstrengungen des Geistes, wie sie beim Lesen des Aristoteles notwendig seien, um ihn zu verstehen⁹, schienen ihm verwerflich, Rückkehr zu Spiel und kindlicher Einfalt forderte er. Seine Anklagen gegen die Philosophie verdichteten sich zu einzelnen scharf formulierten Angriffen.

Zuerst zog er gegen ihre dialektische Methode zu Felde¹⁰, den Gebrauch der Syllogismen und Trugschlüsse. Mit bequemem Spott wies er nach, daß der Dialektiker in seiner Beweisführung nicht davor zurückscheue, sich selbst zu widersprechen, gleichsam seine eigenen Behauptungen zu verschlingen. Er verwickelt sich in seine selbst geflochtenen Netze und könne sie nicht wieder lösen¹¹. Hortensius tadelte die Vieldeutigkeit philosophischer Terminologie, mit Hilfe etymologischer Untersuchungen werde dem einzelnen

1) frg. 52; 36. 2) Donat. de comoedia p. 8, 6 Reiff. frg. 38. 3) de orat. I, 8. 11—16. 4) de orat. I, 51. 52; 2, 14, 61. 5) de orat. 3, 56—61. 6) frg. 8. 7) frg. 47. 8) frg. 18; de orat. 2, 5, 21. 9) frg. 16; de orat. 2, 6, 22. 10) frg. 17. 11) de orat. 2, 38, 158.

Wort je nach Laune ein anderer Sinn untergeschoben¹. So könne der Dialektiker alles erklären, bestimmte Behauptungen aufstellen, während es doch nichts Gewisses geben kann². Cicero oder Catulus als sein Sekundant machten Hortensius darauf aufmerksam, daß er als Redner stets die dialektische Methode gebrauchte, die er jetzt so verspottete³, ja, daß er ein Meister in ihrer Anwendung und wegen seiner Einteilungen, Definitionen und Worterklärungen berühmt sei⁴. Ein Verfahren, das man im einzelnen billige, sei auch für das Ganze anwendbar⁵. Die Schlüsse der Logik seien gültig für alle Wissenschaft. Cicero kam dabei wahrscheinlich auf den wunderbaren Zusammenhang aller Dinge in Natur und Leben zu sprechen⁶, ermunterte dann aber den Gegner, in seinem Angriff gegen die Philosophie fortzufahren. Hortensius holte zu einem wuchtigeren Schläge aus. Er behauptete, die Philosophie könne nicht die höchste Weisheit sein, denn ihr später Ursprung sei nachzuweisen. Es gab eine Zeit, da sie nicht vorhanden war; als erster der Philosophen gelte Thales. Wo war in den alten Zeiten jener *amor investigandae veritatis*?⁷

Cicero beruft sich ihm gegenüber auf die Erfahrung. Jedem Menschen ist der Trieb nach Wahrheit eingeboren, das stumpfsinnige Nichtphilosophieren ist gegen die Natur⁸. Wo immer in alten Zeiten jemand diesem Triebe folgend weise und gerecht lebte, da war die Philosophie, ohne daß er sie kannte, seine Führerin. Sie gründete Städte, erzog zur sozialen Gemeinschaft durch Gesetz und Sitte⁹. — Philosophie ist auch praktische Weltklugheit; die *sapientia* begreift die *prudentia* in sich¹⁰.

Hortensius brachte ein drittes Argument vor, jetzt nicht gegen die Philosophie selbst, sondern gegen ihre Vertreter. Zugegeben, daß die Philosophie die *magistra vivendi* sei, warum machen ihr die Schüler keine Ehre? Sie setzen ihre eigenen Lehren nicht in die Tat um¹¹. Hortensius führte einen unbekannten, philosophisch ungebildeten Menschen an, der an Standhaftigkeit den größten Stoiker Posidonius übertroffen habe¹². Dann warf er der Philosophie vor, daß sie die Menschen traurig und ernst mache; unter einem düsteren Fatum lebten die Stoiker¹³. Er spräche hier aus eigener

1) frg. 94. 2) frg. 95. 3) frg. 45. 4) frg. 46. 5) frg. 50. 6) frg. 15.
7) frg. 20. 8) frg. 75. 9) tusc. 5, 2, 6. 10) frg. 21; tusc. 5, 2, 5. 6;
I, 25, 62; I, 26, 64; de or. I, 3, 9; I, 9, 36. 11) frg. 39; 31. 12) frg. 34.
13) frg. 83.

persönlicher Erfahrung, denn seine Großmutter habe diesem stoischen Glauben an das Schicksal auch gehuldigt, seine kluge Mutter aber nicht ¹. Wie töricht ferner sei der Zank der Philosophen um nichtige Dinge, ob es einen oder mehrere Himmel, einen Gott oder viele Götter gebe ². Cicero stellte den schlechten Philosophen die entgegen, die sittliche Vorbilder waren ³. Hier erfolgte wohl eine charakterisierende Aufzählung der bekanntesten Philosophen aller Zeiten, die Augustin besonders erwähnt ⁴. Die Gestaltungskraft Ciceros zeigte sich in vollem Glanze, sein Ton steigerte sich zu sympathischer Wärme, wenn er besonderer Liebliche lobend gedachte. Seitenhiebe trafen sicher Epikur und die Seinen, die kein sittliches Prinzip über ihr Leben anerkannten ⁵. Nachdem er diese Geschichte der Philosophie im Umriß entworfen, faßte er als das Ergebnis seiner Untersuchung zusammen: der Mensch ist für die *sapientia* bestimmt; die Philosophie ist der *amor sapientiae*; so kann niemand mehr Bedenken hegen, ihr sich ganz hinzugeben. Darauf gab vielleicht Hortensius seinen Widerstand gegen das Studium der Philosophie auf, bat aber Cicero um weitere Aufklärung über das Wesen der Philosophie. Cicero reduzierte nun den Begriff der Philosophie auf die Lehre vom höchsten Gut. Er sprach den Satz aus, den Augustin als Ausdruck eigensten Erlebens tief nachempfunden und zur Grundlage seiner späteren Psychologie gemacht hat: *beati certe omnes esse volumus* ⁶. Der Mensch erstrebt als höchstes Gut die Glückseligkeit. Diese kann ihm nur durch Erkenntnis des Sittlichen verliehen werden. Nur ein gutes Leben ist ein glückliches Leben. Nicht der ist glücklich, der lebt, wie er will, denn der Wille erstrebt oft Verkehrtes, sondern der Gutes will und darnach lebt ⁷. Ein gutes Leben ist eine Rückkehr zur Natur ⁸. Die Philosophie erweckt die von der Natur, unser aller Mutter ⁹, uns gegebenen sittlichen Anlagen ¹⁰, sie ist die wahre Stimme der Natur. Sie bildet die Sinne und beherrscht sie zugleich, sodaß alle Leidenschaften ihr wie gute Kinder gehorchen ¹¹. Sie hilft uns aus allen Lastern und Irrtümern heraus ¹², sie befähigt uns, alle irdischen Güter, Macht,

1) frg. 103 (ed. Mueller). 2) frg. 22; 30. 3) frg. 57; 41. 4) 3, 4, 8; frg. 97. 5) de fin. 2, 7. 8. 15. 16. 26. 27 f.; vgl. conf. 3, 4, 8. 6) frg. 26; de beata vita 10. 14. 7) frg. 29; de beata vita 10; tusc. 5, 15, 44. 8) tusc. 3, 1, 2; de fin. 3, 7, 23. 9) tusc. 5, 13, 37—39. 10) de fin. 5, 21, 59. 60; 5, 15, 43. 11) tusc. 2, 21, 47. 48; 2, 22, 51; de fin. 3, 10, 35. 12) tusc. 3, 6, 13; 3, 34, 82.

Reichtum, Ehre, Ruhm zu verachten¹. Eindrücklich wurde von Cicero gerade die Geringschätzung materiellen Wohlstandes gepredigt laut Augustins Versicherungen². Das Beispiel eines äußerlich glücklichen, wunschlosen Lebens wurde in dem des reichen Lebemannes Sergius Orata in Rom vor Augen geführt³. Doch äußeres Glück ist Schein — so mochte Cicero weiter erörtern —, denn der Reiche fürchtet den Verlust seiner Güter und ist ferne von der *beata vita*. Nur der Weise ist stets glücklich⁴, denn er steht in innerer Freiheit über den Zufälligkeiten des Daseins. Er überwindet jede äußere Not, ja Qual, er ist glücklich selbst im Stier des Phalaris — ein letzter, gern ausgespielter Trumpf Ciceros⁵, auf den er wahrscheinlich auch im Hortensius nicht verzichtete. Mit sittlichem Pathos empfahl er die *αὐτάρκεια* der Griechen, die edle Enthaltksamkeit und Selbstbeherrschung⁶, die Flucht vor sinnlichen Begierden, welche die Jugend stärker versuchen als das Alter⁷. Unruhe, Irrtum, Mühsal umgeben uns überall, man möchte der Sage alter Propheten recht geben, die behaupteten, die Menschen würden geboren, um in diesem Leben die Schuld eines früheren abzubüßen. In grausamem Bunde sind Seele und Körper aneinander gefesselt, so wie einst die barbarischen Etrusker Tote und Lebende Glied an Glied, Antlitz gegen Antlitz fesselten⁸. Aber für die Seelen, die in diesem unnatürlichen Bunde kranken, ist die Philosophie die Arznei⁹. Sie zähmt die Begierden des Körpers gleich wilden Pferden¹⁰, sie schenkt der Seele Stärke, tapfere Geduld zur Arbeit, festes Selbstvertrauen und lehrt Schmerz und Tod verachten¹¹. Alle Tugenden läßt die Philosophie aufblühen; ohne sie gibt es keine *beata vita*, doch ist diese mehr als eine Summe aller Tugenden.

Die *beata vita* der Zukunft ist eine *vita aeterna*. Während alles Wissen hier nur Wahrscheinlichkeitserkenntnis bleiben muß¹², wird dort das volle Licht der Wahrheit leuchten. Auch die schönsten Tugenden: Tapferkeit, Gerechtigkeit, Enthaltksamkeit, Klugheit, werden dort keine Gültigkeit mehr haben, nur die Weisheit wird

1) tusc. 5, 10, 29, 30; 5, 36, 37 f.; de fin. 5, 14, 71; 5, 30, 90, 91.
 2) soliloq. 1, 10; tusc. 5, 16, 46; 5, 35, 102. 3) frg. 68; 69; 72. 4) tusc. 5, 16, 48; 5, 24, 69; 5, 25, 70—72; 5, 18, 52, 53. 5) tusc. 2, 7, 17; 5, 26, 75; 5, 31, 87; de fin. 2, 27, 88; 5, 28, 85. 6) Scholiasta Cruquianus ad Horatii satirarum 2, 6, 79; tusc. 5, 34; 35. 7) frg. 66; 73; 84. 8) frg. 88. 9) tusc. 3, 2, 4; 3, 3, 5, 6. 10) frg. 78. 11) frg. 55; 58; 60; tusc. 5, 28, 80. 12) de fin. 5, 26, 76; tusc. 1, 25, 60; frg. 96; 95.

bestehen, um deren willen auch nur das Leben der Götter des Preises wert ist. Sie allein wird Seligkeit bedeuten. Die Einheit der *cognitio naturae* und *scientia* wurde noch einmal betont¹.

Den Schluß bildete wohl eine kurze Zusammenfassung des Gesagten und ein Zugeständnis des Hortensius, daß ihn dies vom Wert der Philosophie überzeugt habe. Dann folgte ein letzter Hochgesang Ciceros auf die Philosophie, vielleicht in der Art der schönen Anrede an sie in den Tuskulanen², und eine flehentliche Mahnung, ihrem Dienste das ganze Leben, Tag und Nacht zu weihen, damit dereinst die durch sie rein gebliebenen Seelen, von der körperlichen Vergänglichkeit befreit, sich leicht und hemmungslos zu einer besseren Heimat erheben können³.

Wenn wir noch einmal rückschauend das Werk ins Auge fassen, so wie wir es mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit in seinen wesentlichen Umrissen — ohne dabei jedes abseits liegende Zitat zu berücksichtigen — skizzieren durften, so erkennen wir deutlich, daß es ein durchkomponiertes, logisch aufgebautes Werk straffer Struktur war⁴. Ganz klar tritt die Gliederung zutage⁵.

Was hat den tiefen Eindruck auf Augustin gemacht?

Zuerst die ansprechende, schöne Form, die als Muster den

1) frg. 40. 2) tusc. 5, 2, 5. 3) frg. 90; tusc. I, 49, 118. 119. 4) S. hierzu R. Volkmann, Rhetorik der Griech. u. Römer. Hdb. der klass. Altertumswiss., 1885, S. 463 ff. 5) Prooemium: Thema des Werkes: Rechtfertigung philosophischer Schriftstellerei des Verfassers. Weitere Praefatio: Kurze Exposition. Skizze der Veranlassung des Werkes. Einführung der Personen des Dialogs. Ausführung: I. Narratio: Würdigung der verschiedenen Disziplinen: a) Geschichte (ihr praktischer Wert α für die Politik, β für die Ethik), b) Poësie (α Lyrik und Epik, β die dramatische Dichtung), c) Beredsamkeit (α ihr Wesen, β ihr praktischer Nutzen im Gegensatz zur unpraktischen Philosophie). — II. Argumentatio: Angriffe des Hortensius gegen die Philosophie: a) ihre dialektische Methode. Dagegen Cicero oder Catulus: Billigung dieser Methode durch Hort. selbst als Rhetor. b) ihren späten Ursprung. Dagegen Cic.: Philosophie latent immer vorhanden; Synthese von Natur und Kultur. c) ihre unwürdigen Vertreter. Dagegen Cic.: Moralische Würdigung der bedeutendsten Philosophen: Bestimmung des Menschen für die Philosophie. — III. Refutatio: Verteidigung der Philosophie durch Cic. a) Ziel alles Lebenswillens die beata vita, b) Philosophie Führerin zu diesem Ziel durch α Verachtung aller sinnlichen Güter, β Verachtung aller sinnlichen Übel, γ Pflege aller Tugenden; c) die beata vita der Zukunft = aeterna vita = Erfüllung aller sapientia. Synthese von *cognitio naturae et scientia*. Conclusio: Rekapitulation aller Hauptpunkte. Schlußepilog: Lobpreis der Philos., Aufforderung zu ihrem Dienst.

Rhetorenschülern vorgelegt wurde: die logische Folge der gutgebauten Perioden, die klare, geschmackvolle Anordnung und Abrundung des Ganzen, die Prägnanz, Beweglichkeit, Anschaulichkeit des Ausdrucks, der glatte, reiche Fluß der Sprache, die unvergleichliche Gewandtheit, mit der sich Cicero einer völlig neu erfundenen Terminologie bediente, die Grazie, mit der er jeder stilistischen Härte auszubiegen wußte, das anmutige Spiel mit geistreichen Bonmots, gefälligen Wortspielen und behaglichen Witzen, die Cicero wie Lichter über einer dunklen Tiefe dahinspielen ließ, die Fülle der mit feinem Takt und sicherem Geschick ausgesuchten und eingestreuten Zitate, vor allem die feurige Sprache scheinbar echtster Überzeugung und tiefer sittlicher Empfindung — das alles bezauberte den unverwöhnten Leser; wissenschaftlich, fein gewählt, einleuchtend dünkte es ihn ¹. Wie stach es ab gegen alle philosophischen Gemeinplätze, die er bisher gehört!

Die starke stilistische Beeinflussung Augustins durch Cicero zeigen die Erstlingsschriften. Ciceros herkömmlichen Scheindialog ahmt er nach, seine Art, eine kurze Skizze der Situation, aus der dieser hervorgegangen, zu entwerfen. Ihm ähnelt er in dialektischer Gesprächigkeit, in seiner Freude am Vielwissen, mit dem er nicht ungern prunkt. Erst nach und nach hat Augustin seinen eigenen Stil gefunden ², schon in den Soliloquien, einer der letzten Schriften aus Cassisiacum, macht er den Anfang damit, für eigene Gedanken und Gefühle eine adäquate Form zu suchen, sei es die des Gebets, sei es die des Wechselgesprächs zwischen seiner Seele und der Ratio. In den Konfessionen hat er mit genialem Wurf eine ganz neuartige literarische Gattung geschaffen: die Autobiographie auf psychologischer Selbstanalyse.

Aber auch der spätere Schriftsteller Augustin verleugnet seine Herkunft von Rhetorikern wie Cicero nicht, er vergißt bei tiefem, sachlichem Ernst nicht die Wirkung auf das Publikum, die eine schöne rednerische Geste, ein feinsinniger Exkurs, ein geschmackvolles Wortspiel machen. — Aber Augustin betont mit Nachdruck, daß nicht die Form, sondern der Inhalt des *Hortensius* es ihm angetan habe ³.

1) 3, 4, 8. 2) Über die Hinfälligkeit der Hypothese vom „afrikanischen Latein“ s. Norden, Die ant. Kunstprosa I, 131 f. 263 f. 367 f. 588 f.

3) 3, 4, 7.

▪ Zog Augustin, den verständnisvollen Schüler alles geschichtlichen Wissens von früher Kindheit her, der historische Pragmatismus Ciceros an, der mit Vorliebe die Autorität der allgemein anerkannten Tatsachen sprechen ließ, oder gewann ihn, den sinnlich Reizbaren, der subjektive Empirismus, die Berufung auf die natürlichen äußeren und inneren Wahrnehmungen des einzelnen? Gefiel ihm jener glückliche, bequeme Halbskeptizismus, der sich alle Wissensmöglichkeiten offen hält, für keine entscheidet und mit dem Wahrscheinlichen fürlieb nimmt, oder die Verherrlichung der Natur als unser aller Meisterin oder das aller Schroffheit entkleidete stoische Moralprinzip, unter dessen Flagge Ciceros Philosophie einladend genug einhersegelte? — In einer oder der anderen Weise haben alle diese Grundzüge des Ciceronianischen Eklektizismus Augustin beeinflusst, aber etwas Größeres war es, das Cicero ihm gab: ein Ideal, dem er nachstreben konnte. Dies Ideal ist — unpersönlich gefaßt — die Wahrheit, deren Besitz beseligt, — persönlich gefaßt — der Weise, der um die *veritas* ringt. Vor den Augen des Jünglings öffnet sich zum ersten Male eine Ferne anderer Art, als die er bisher in Liebesdramen und Heldenepen erschaut: eine geistige Ferne, das Reich der *veritas* im Zauber des ersten Frührotlichtes. Noch waren freilich die genauen Umrisse des fernen Gipfels dicht verschleiert; was Wahrheit ist, enthüllt Cicero nicht, er versucht nicht einmal, in ihr Wesen einzudringen.

Das Ideal bleibt inhaltlich leer. Aber es ist da. Es ragt in den Alltag hinein; es entzündet den *amor intellectualis* in Augustins Seele, seine Flamme wird wachsen und suchend umhergreifen, bis sie endlich, von starkem Winde getrieben, zu Gott emporlodern darf. Augustin erlebt eine *subita conversio*, die alle Aktivität seiner Seele wachruft. So sehr später die letzte Bekehrung zum Christentum in seinem Bewußtsein der entscheidende Wendepunkt seines Daseins wird — Augustin hat doch nie die Durchschlagskraft dieser ersten inneren Umwälzung abgeleugnet. Es wurde etwas neu in ihm: „Ich begehrte unsterbliche Weisheit, und ich stand auf, um zu dir zu gehen“¹. Ein bewußtes inneres Leben beginnt mit der Lektüre des Hortensius. Jeder Rückblick auf die eigene Entwicklung beschwört später den Geist dieses Buches²; selbst als Christ will Augustin andere durch dies Buch zu Charakteren erziehen. Er treibt und mahnt in Cassiacum seine Schüler zur Arbeit an sich selbst, voll Wißbegier und

1) 3, 4, 7. 2) 6, 11, 18; 8, 7, 17; de utilit. cred. 1, 1; solil. 1, 10.

kampfgerüstet möchte er sie sehen, denn schon hat der Hortensius sie für das Wahrheitsstreben gewonnen¹. Hortensius, Philosophie und Wahrheit werden geradezu von Augustin in eins gesetzt².

Augustin selbst denkt in den Schriften aus Cassisiacum noch in Ciceros Gedankengängen. „*Noster Tullius*“ geht als Autorität und unzertrennlicher Begleiter Augustin zur Seite, vor allem in dem ersten Werk *contra academicos*. Hier ist der leitende Gedanke ganz ciceronianisch: das einzig Positive in allem Unbeweisbaren ist die Wahrheit, die der Weise erkennt: *sapientia est*. In *de beata vita* sind die leitmotivischen Sätze: *beata vita est sapientia; sapientia est non egestas, sed plenitudo; plenitudo est modus animi* stoisch-ciceronianisch gefärbt. Nur sobald Augustin für die *sapientia* Gott einsetzt, so redet nicht mehr Cicero, sondern Plotin. *Deum habere, deo frui = deum cognoscere, contemplari* — das ist neuplatonische Mystik, die Cicero weltenfern liegt. Vom verborgenen Glück in der Kontemplation Gottes und seinem Höhepunkt, der *unio mystica* der Seele mit Gott, weiß er nichts. Aber sollte nicht die Lobrede auf die Philosophie, die Augustin dem Romanianus hält, geschöpft sein aus Ciceros Hymnus an die gleiche Adresse im Hortensius? Auch die pädagogischen Ausführungen über die Wissenschaften in *de ordine* sind vielleicht direkt dem Hortensius entlehnt; wie Cicero spricht Augustin ihnen notwendige vorbereitende Wirkung für den Empfang der Wahrheit zu. Wie jener, ist er der einseitige Bewunderer des Intellekts. In den Soliloquien scheint Augustin der Sphäre nüchtern dozierender Dialektik entrückt. Wie verblaßt vor der religiösen Glut des großartigen Gebetsintroitus der prächtigste Preisgesang Ciceros auf die Philosophie. Aber selbst in diesem Buch, das einen großen religiösen Fortschritt des Verfassers darstellt, wird Cicero nicht vergessen; seine Definition der unsterblichen Seele wird erwähnt; an ihn erinnert der Wahrheitsbeweis durch die Wissenschaft; ja vielmehr: die hochnotpeinliche Untersuchung seines Innern durch die Ratio, der Augustin sich unterzieht, verläuft nach den von Cicero überkommenen Moraleximen, die auch der Neuplatonismus anerkennt³. — Aus dem Urteil der Konfessionen über Cicero, dessen Beredsamkeit alle, dessen Charakter nicht alle anerkannten⁴, klingt eine gewisse Geringschätzung, aber Augustin

1) c. acad. I, 14. 2) c. acad. 3, 4, 7. 3) Noch in *de trinitate* zitiert Augustin reichlich aus dem geliebten Hortensius, so 13, 4. 5; 14, 9 (ausführlich).

4) 3, 4, 7.

spricht damit nur das Urteil seiner Zeit aus. Je mehr er durch Neuplatonismus und Christentum über Cicero hinauswuchs, desto mehr erlischt dessen Einfluß. Aber eine anders pietätvolle Haltung als gegen die Manichäer hat auch der Priester Augustin gegen den Freund und Meister seiner Jugend bewahrt. Nicht aus dem Sinn ist ihm geschwunden das: *beatos esse volumus* des „Hortensius“.

Das Moment der Unruhe hat Cicero in Augustins Leben geworfen; er wies ins Reich des Idealen und senkte den Keim der Sehnsucht nach diesem in die Seele. Fortan ist die Naivität der nicht reflektierenden Jugend für immer gestört. Denn von jetzt an gibt es eine bewußte Beziehung alles Denkens und Handelns auf das Ideal.

Augustins Innenleben war von jeher zwiespältig bestimmt worden durch den Doppeleinfluß des Elternhauses, jetzt wurde es dreifach geteilt. Das Weltheidentum naiven Sinnengenusses, dessen Vertreter Patricius war, das kirchliche Vulgärchristentum, wie Monnica es verkörperte, hatten als unvereinbare gegensätzliche Kräfte ihn bald angezogen, bald abgestoßen; ihr geheimer Kampf in Augustins Seele war ihm selbst verschleiert worden durch die Gewöhnung ihrer fortwährenden Reibungen und durch die Unbekümmertheit eines noch nicht erwachten inneren Bewußtseins. Cicero weckte dies und führte einen dritten Faktor der Beunruhigung ein: die philosophische Weltanschauung, als deren Exponent er selbst erschien. Alle drei Strömungen wallten ineinander, doch blieb der Einfluß des letzten vorherrschend; die Philosophie allein stellte ein Ziel auf, aber Weg und Wegausrüstung galt es selbst zu suchen.

Cicero schwankt zwischen Enthaltung von der Welt und Betätigung in der Welt, doch weist bei ihm ein maßvoller Gütergenuß, ein von der Vernunft geregelter Gebrauch der Affekte mehr in die Welt hinein als hinaus. Worin aber hat die Vernunft ihr Regulativ? Das steht aus. Ein jede Lebensregung beherrschendes sittliches Prinzip fehlt. Augustin bekennt, durch Cicero habe er auf sinnliche Güter verzichten gelernt, aber dieser Verzicht war theoretisch, *in praxi* behielten sie ihren Reiz für ihn, wenn auch innerlich seine Stellung zu ihnen anders geworden, er seine Harmlosigkeit ihnen gegenüber verloren hatte. Noch führte ihn seine Bekehrung zu keiner neuen Lebensgestaltung, noch beherrschte ihn die Gewalt des Alltags, aber ein aufreibender lautloser Kampf war in seinem Innern entfesselt, der Kampf zwischen seinem Lebensideal und seiner Lebensführung. Es war im Grunde ein Glück für Augustin, daß

die Moralexmaximen Ciceros so unpraktisch, so kraftlos, so hohl waren, sodaß er nicht lernte, sich mit ihnen einzurichten, sondern daß die Spannung zwischen den Polen Wahrheit und Wirklichkeit sich ständig für ihn verschärfte. Was er erst instinktiv gefühlt, wird ihm nach und nach bewußt, daß sein Weg zum Ideal über schroffere Klippen führte als der Ciceros, daß nicht eine Beschränkung der Sinne von ihm gefordert werde, sondern eine Entsinnlichung selbst. Wie wenig Kraftgefühl Cicero ihm eingeflößt, erhellt daraus, daß er sofort zur Orientierung seines neubelebten Innern zur Bibel greift¹. Er erwartet von ihr, die sich fast automatisch öffnet, Aufschlüsse über das Wesen der *veritas*, Weisungen, den Weg zu ihr zu finden. Aber der Versuch scheitert. Ciceros Rhetorik hatte ihm den Sinn für die ersten Laute einer urwüchsigen, philosophisch ungeschulten Religion verdorben. Rau und barbarisch wirkte der Klang ihrer Sprache.

Aber keine Philosophie — das war die geheime Mitgift frommer mütterlicher Erziehung — konnte Augustin dauernd genügen, die den Namen Christi nicht kannte, der ihm seit der Kindheit ins Herz geschrieben stand, und dem er in der Kirche als Katechumen geweiht war². Der Glaube an diesen heilbringenden Namen haftet, unbestimmt, doch unverlierbar in seiner Seele, sie kann ihn nicht lassen³. Wohl ist das Bild Christi seinem Bewußtsein fern, aber es ist da, „*quasi in remotiora penetralia memoriae*“ zurückgedrängt⁴. Der Anstoß durch Cicero genügt nicht, es ins volle Licht zu rücken. Augustin scheut zurück vor dem Ideal der *humilitas*⁵. Wie Cicero als Schriftsteller der Mann der guten Gesellschaft ist, der sich bewußt von der Masse Urteilsloser fernhält und im kleinen Kreise Auserwählter bewegt, so wünschte auch Augustin, einer Geisteselite anzugehören als Manichäer, selbst als Christ sucht er sie.

Es ist ihm schwer geworden, „seinen Nacken zu beugen“ und „ein Kleiner mit den Kleinen“ zu werden.

Er läßt die Bibel wieder aus der Hand sinken; sie ist nicht das Fahrzeug, das ihn in die Richtung der *veritas* tragen könnte. Er läßt sich, ein Schiffer ohne Kompaß, auf Ciceros Barke treiben auf die Gefahr hin, an Küsten landen zu müssen, die er nicht gesucht hat.

1) 3, 5, 9. 2) 3, 4, 8; 5, 14, 25; 6, 4, 5. 3) 7, 5, 7. 4) 10, 11, 18.
5) 3, 5, 9; 7, 18, 24; 7, 20, 26; 8, 2, 4.

Zur Charakteristik der Frömmigkeit der Benediktinerregel.

Von

Georg Grützmacher.

Die Regel Benedikts von Nursia ist in den letzten Jahrzehnten nach ihrer Überlieferung, nach ihrer ursprünglichen Textform, nach ihrem Sprachcharakter, nach ihren Quellen und nach ihrer Liturgie eingehend untersucht worden. Man darf sagen, daß die emsige Arbeit verdienter Gelehrten wie C. Schmidt, Wölfflin, Traube, Butler, Morin, Plenkers, Rothenhäusler, Herwegen, Blume in fast allen diesen Stücken zu abschließenden Resultaten geführt hat. Nur den Frömmigkeitstypus dieses Dokuments weltgeschichtlicher Bedeutung hat man m. E. noch nicht schärfer zu charakterisieren versucht. Der einzige, der es unternommen hat, Ildelfons Herwegen, geht Wege, auf denen ich ihm nicht zu folgen vermag¹. Er verknüpft die Regel mit der legendarischen Heiligenbiographie Benedikts von der Hand Gregors des Großen aufs innigste und zeichnet ein geistvolles Bild des natürlichen Menschen und des Heiligen, Benedikts von Nursia, das mir aber nicht in jeder Beziehung zutreffend erscheint.

Gregor der Große hat von der Regel Benedikts gesagt, sie sei *ausgezeichnet durch Maßhaltung und klar im Ausdruck*² und inbezug auf ihren Verfasser hat er hinzugefügt: *Wenn einer seinen Charakter und sein Leben genauer kennen lernen will, so kann er in der Regel alle Äußerungen seiner Lehre finden, weil der heilige Mann nicht*

1) Der heilige Benedikt, ein Charakterbild gezeichnet von Ildelfons Herwegen, Abt von Maria Laach, Düsseldorf, Schwann 1917. 2) *discretione praecipuam, sermone luculentam*, dial. 2, 30.

anders lehren konnte, als er lebte. Fragt man, worin besteht eigentlich die Stärke dieser Mönchsregel, die so lange Jahrhunderte so vielen Tausenden von Mönchen und Klerikern ein geistlicher Führer gewesen ist, so scheint mir die Antwort zu sein: In der wunderbaren Synthese der im Mönchtum beschlossenen verschiedenen christlichen Frömmigkeitsideale. — Klar und deutlich kommt zunächst in ihr die enthusiastische Wertung des Mönchsstandes zum Ausdruck, der auf einer besonderen göttlichen Berufung ruht: *Gott ist es, der uns in die Zahl seiner Söhne aufzunehmen gewürdigt hat*¹. Wie einst von diesem Standort der ehelose Konfessorbischof Paphnutius in Nicäa den Zölibat der Geistlichen als die Aufbürdung eines schweren Joches bekämpfte, so ist der Mönchsstand für Benedikt ein besonderes Charisma. Und in der Konsequenz dieses Gedankens liegt es, wenn Benedikt, der stark von Augustin beeinflusst ist, seinen Mönchen vorhält: *In der Furcht des Herrn erheben sie sich nicht wegen ihres guten Wandels. Was an ihnen Gutes ist, schreiben sie vielmehr nicht ihrem eigenen Vermögen, sondern Gott zu und preisen ihn, der in ihnen wirksam ist, indem sie mit dem Propheten sprechen: Nicht uns, o Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib die Ehre. So wie der Apostel Paulus sich nichts zuschrieb von seiner Predigt, sondern sagte: Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin* (I. Kor. 15, 10) *und wiederum: Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn* (II. Kor. 10, 17)². Benedikt wird nicht müde zu mahnen, das Gute, das man an sich sieht, Gott, und nicht sich selber zuzuschreiben, das Böse aber immer als sein eignes Werk zu erkennen und sich zuzurechnen³. Daneben aber scheint es in unserer Macht, in unserem eigenen Willensentschluß zu liegen, das mönchische Vollkommenheitsideal zu erreichen: *Brüder, wollen wir die Gipfel der vollkommensten Demut erreichen und zu jener himmlischen Erhöhung, zu der die Erniedrigung im gegenwärtigen Leben emporführt, so müssen wir durch unsere aufwärtstrebenden Taten jene Leiter aufrichten, die Jakob im Traume erschien, auf der er die Engel auf- und niedersteigen sah*⁴. Hieran knüpft sich dann der Gedanke der Verdienstlichkeit des Mönchslebens: *Wenn wir die Werkzeuge der geistlichen Kunst bei Tag und Nacht handhaben, ohne zu ermüden, und sie dann am Tage des Gerichts vorweisen, dann wird uns jener Lohn vom Herrn ausbezahlt, den er selbst verheißen hat: Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, hat*

1) prologus 12—14, ed. Butler, Freiburg 1912, S. 2. 2) prol. 74—84, S. 5 u. 6; vgl. auch c. 28, 14 S. 59. 3) c. 4, 46—49 S. 22. 4) c. 7 S. 29.

Gott bereitet denen, die ihn lieben (I. Kor. 2, 9)¹. Diese Verdienste sind abgestufte. Der, welcher beispielsweise Kranke, die ungeduldig und anspruchsvoll sind, treu und selbstlos pflegt, erwirbt einen höheren Lohn². Fast scheint es, als ob nach Benedikt der Mönch zur sündlosen Vollkommenheit gelangen könnte, wenn er die Mönche davor warnt, sich nicht eher als Heilige feiern zu lassen, bevor man es ist, sondern es zuerst zu werden, damit man in Wahrheit als solcher gelten kann³. Aber der Abschluß seines Tugendkatalogs mit der Mahnung, an der Barmherzigkeit Gottes niemals zu verzweifeln⁴, zeigt doch, daß auch der Mönch im strengsten Sinne kein Heiliger wird, sondern immer auf die Gnade Gottes angewiesen bleibt. Welches Motiv ist nun aber nach Benedikt die stärkste Triebkraft zur Erfüllung der Gebote Gottes? Einmal ist es die Furcht vor den Höllenstrafen: *Wenn wir den Höllenstrafen entgehen und zum ewigen Leben gelangen wollen, dann müssen wir jetzt eilen und so handeln, wie es uns für die Ewigkeit nützt, solange es noch Zeit ist und wir in diesem Leibe sind und dies alles in diesem Leben des Lichts erfüllen können*⁵. Immer wieder mahnt er, den Tag des Gerichts zu fürchten und vor der Hölle zu zittern⁶. Und andererseits soll doch die Liebe zu Gott die Furcht vertreiben: wenn der Mönch alle Stufen der Demut erstiegen hat, dann wird er zu jener Liebe Gottes gelangen, die in ihrer Vollkommenheit die Furcht vertreibt. Kraft dieser Liebe wird er alles, was er vorher nur unter dem Druck der Furcht tat, von jetzt ab mühelos aus Gewohnheit tun, als wäre es ihm zur Natur geworden, nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Christus, aus guter Gewöhnung und aus Freude an der Tugend⁷.

Es ist oft hervorgehoben worden, wie Benedikt bei der Erziehung der Mönche zum Tun des Guten Milde und Strenge miteinander paart. Und in der Tat zeigt sich hier der einzigartige Vorzug seiner Regel im Vergleich mit anderen Mönchsregeln. Streng sind die Strafen, die er auch für geringe Vergehungen festsetzt, wobei allerdings die Prügelstrafe für Jugendliche nicht mit dem Maßstab unserer Zeit gemessen werden darf, vielmehr in ihrer Beschränkung sogar eine starke Milderung der damals herrschenden Praxis gesehen werden muß⁸. Ein flüchtiger Vergleich mit der Regel des Pachomius oder etwa des Iren Kolumba läßt die aus der tiefen Frömmigkeit

1) c. 4, 92—99 S. 24. 2) c. 36, 8—10 S. 69; vgl. c. 55, 47 S. 98. 3) c. 4, 77—78 S. 23. 4) c. 4, 91 S. 24. 5) prol. 109—115 S. 7. 6) c. 4, 50—51 S. 22; vgl. c. 7, 3—5 S. 30. 7) c. 7, 201—210 S. 39. 8) c. 28, 11 S. 59.

quillende, den sündigenden oder irrenden Bruder verstehende Milde Benedikts erkennen ¹. Wenn alle Mittel, Ermahnung, Arznei der göttlichen Schriften, klösterliche Exkommunikation von Tisch und Gottesdienst, körperliche Züchtigungsmittel versagt haben, empfiehlt er als letztes, wirksamstes Mittel: *der Abt bete für den Mönch und lasse alle Brüder für ihn beten, auf daß der Herr, der alles vermag, dem kranken Bruder die Gesundheit schenke* ². Hier tritt der tiefste Grund der Frömmigkeit Benedikts zutage. Seine Frömmigkeit ist Gebetsfrömmigkeit, und deshalb legt er die Bekehrung des irrenden Bruders letztlich in die Hand Gottes. Daher seine Demut, die für seine Anordnungen alles andere als Unfehlbarkeit beansprucht und beispielsweise über den mit liebevoller Sorgfalt bis in alle Einzelheiten geordneten Horendienst am Schluß bemerkt: *vor allem möchten wir betonen, daß, wenn einem diese Verteilung der Psalmen nicht gefällt, er sie nach seiner besseren Einsicht ändern möge* ³. Daher auch der vorsichtig abwägende, nicht auf das Äußerliche, sondern Innerliche gerichtete, nicht der Gleichförmigkeit, sondern den verschiedenen Individualitäten Rechnung tragende Takt des mönchischen Gesetzgebers. So verordnet er in dem Kapitel über die Arbeit, unter der er, der antiken Betrachtungsweise folgend, lediglich körperliche Arbeit versteht, daß man kranken oder zarten Brüdern solche Arbeit oder Beschäftigung zuweisen soll, bei der sie zwar nicht untätig sind, aber auch nicht durch die Last der Arbeit niedergedrückt werden und das Kloster verlassen. Auf ihre Schwäche soll der Abt Rücksicht nehmen ⁴. Gegen diesen Takt spricht auch nicht eine gelegentliche Bemerkung, auf die eine spätere Zeit das häßliche, der mönchischen Frömmigkeit so verhängnisvolle Denunziationsverfahren gestützt hat: für Fehler, die einer begeht und die durch einen anderen bekannt geworden sind, soll der Mönch schärfer gestraft werden ⁵. Benedikt will hiermit nichts anderes, als daß der Mönch, der sich bei irgendeiner Arbeit in der Küche, in der Speisekammer, beim Tischdienst, in der Bäckerei, im Garten, beim Handwerk oder sonstwo etwas zu schulden kommen läßt, etwas zerbricht oder verliert oder in irgendeiner Beziehung sich verfehlt, sofort vor dem Abt und der Klostergemeinde aus freien Stücken seine Fehler eingesteht und Buße tut ⁶. Es ist als Appell an das Gefühl der Selbstverantwortlichkeit und an den Mut, seine Sünden zu bekennen, gemeint.

1) c. 23, 1—12 S. 54 ff. 2) c. 28, 6—16 S. 59. 3) c. 18, 62—65 S. 50.
4) c. 48, 56—66 S. 86. 5) c. 46, 5—10 S. 82. 6) c. 46, 1—8 S. 81 ff.

Sehr bedeutsam ist es auch, daß Benedikts Frömmigkeit nichts von einer Konservierung der sozialen Unterschiede im Kloster wissen will. Dieser Zug des ältesten Mönchtums ist von Benedikt mit Energie erhalten worden. Einem Freigeborenen darf kein Vorzug eingeräumt werden vor dem, der aus unfreiem Stande ins Kloster kommt, falls nicht irgendein anderer vernünftiger Grund vorliegt ¹. Apostolischen Geist atmen seine Worte: *Sei es, daß einer ein Sklave oder ein Freier ist, so sind wir alle eins und leisten unter einem Herrn den gleichen Kriegsdienst* ². Das Kloster soll die Stätte sein, wo alle Standesunterschiede ausgelöscht sind, und jeder seinem Gott steht oder fällt. Auch der Unterschied zwischen Klerus und Laien, der bereits in der Kirche jener Zeit stark ausgeprägt war, soll im Kloster keine Bedeutung haben. Bei der Aufnahme von Priestern ins Kloster bringt Benedikt bereits die stärksten Vorsichtsmaßregeln an: *Wenn einer aus dem Priesterstand um Aufnahme ins Kloster bittet, so erfülle man ihm nicht sofort seinen Wunsch. Erst wenn er durchaus bei seiner Bitte verharret, so wisse er, daß er die Regel in der ganzen Strenge halten muß und ihm keine Erleichterung gewährt wird, sodaß das Schriftwort (Mtt. 26, 50) gilt: Freund, wozu bist du gekommen?* ³. Den im Kloster mit der Priester- oder Diakonenweihe ausgestatteten Mönchen legt er es aufs eindringlichste ans Herz: *Auch werde ihnen die priesterliche Weihe nie ein Anlaß, den Gehorsam gegen die Regel und die Klosterdisziplin außer acht zu lassen, sondern er soll mehr und mehr in Gott Fortschritte machen* ⁴. Das Mißtrauen des ältesten Mönchtums gegen den Klerus zittert noch nach, und die Gleichheit aller vor Gott: „Hier ist kein Sklave noch Freier, kein Laie noch Kleriker,“ ist die Losung derer, die dem Eigenwillen entsagt und die herrlichen Heldenwaffen des Gehorsams ergriffen haben, um für Christus den Herrn und König zu streiten ⁵. Wie ist doch das Benediktinermönchtum im Mittelalter entgegen dem Willen des Stifters eine aristokratische Institution geworden, wie hat es sich auch einer Klerikalisierung nicht entziehen können! Nicht nur die Stiftung des heiligen Franz, auch die Benedikts von Nursia hat im Laufe der Geschichte einschneidende Wandlungen durchlebt. — Nur eins will so gar nicht in die Frömmigkeit Benedikts hineinpassen: daß er die Oblation der Kinder durch ihre Eltern in sein Institut aufnahm; denn daß er die Darbringung der frei abgelegten Profeß gleichstellte, ist zweifel-

1) c. 2, 49—51 S. 14. 2) c. 2, 54—56 S. 15. 3) c. 60, 1—7 S. 105.
4) c. 62, 7—10 S. 108. 5) prol. 6—9 S. 1.

los, und nichts deutet darauf hin, daß er die von den Eltern dargebrachten Kinder erst in reiferem Alter durch frei abgelegte Profeß definitiv verpflichtete¹. Hier ist es nicht der Geist Jesu Christi, sondern der heidnische Geist des römischen Rechts, nach dem der Vater über sein Kind wie über eine Sache verfügen, ja es sogar als Sklaven verkaufen konnte, der Benedikt diese Verordnung eingab. Er, der sich souverän in der Aufnahme der Leibeigenen über dasselbe Recht hinwegsetzte, zollte hier dem brutalen Geiste des antiken Heidentums einen Tribut, der in der Folgezeit verhängnisvoll nachwirkte, denn wenn auch der Einfluß von Cluni im 10. Jahrhundert hier milderte, so hat doch erst das Tridentinum die völlige Aufhebung des Oblateninstituts gebracht.

Auf die für die Frömmigkeit Benedikts charakteristische Stellung zum Fasten im einzelnen einzugehen, fehlt hier der Raum. Das Allgemeine aber sei hervorgehoben, daß Benedikt hier im Gegensatz zum älteren Mönchtum das Fasten nicht nur gemildert, sondern auch vergeistigt und verinnerlicht hat. Das Leben des Mönches soll zu jeder Zeit den Stempel der Fastenzeit tragen². Vor allem soll jeder das, was er Gott in der Freude des heiligen Geistes über das vorgeschriebene Maß an Gebeten, Abstinenz von Speisen und Trank, Entziehung von Schlaf, Enthaltung von Reden und Scherzen darbringt, ihm freiwillig opfern und dabei, um jede Überhebung und eitle Ruhmsucht zu vermeiden, nur mit Erlaubnis seines geistlichen Vaters, des Abtes, handeln³.

Endlich sei noch auf den christozentrischen Charakter der Benediktinischen Frömmigkeit hingewiesen⁴. Er drängt sich nicht auf; im Gegenteil, es scheint zunächst, als ob Benedikt in seiner Frömmigkeit alles unmittelbar auf Gott beziehe. Als erste Stufe der Demut predigt Benedikt die Gottesfurcht, die der Mönch immer vor Augen haben, die er nie vergessen soll⁵. Der Allgegenwart Gottes soll er stets, besonders aber beim Gottesdienst, lebendig eingedenk sein⁶. Aber daneben hebt er aufs eindringlichste hervor, daß das Mönchsleben ein Kriegsdienst für Christus⁷, eine *schola dominici servitii*, eine Übungsstätte für den Herrn⁸, ein Leben in der Nachfolge Christi

1) c. 59 S. 104 ff. 2) c. 49, 1—7 S. 86 ff. 3) c. 49, 14—23 S. 88.
4) S. dazu Butler in seiner Regel-Ausgabe unter *medulla doctrinae* s. Benedicti S. 168 ff. 5) c. 7, 31—34 S. 29 ff. 6) c. 19, 1—5 S. 51.
7) prol. 8 S. 1. 8) S. zum Ausdruck, der den spätrömischen Berufskorporationen entlehnt ist, Rothenhäusler, Zur Aufnahmeordnung

sein soll. Und seine Regel will nichts anderes sein als eine ganz bescheidene Anfangsunterweisung, die mit der Hilfe Christi niedergeschrieben ist für die, die dem himmlischen Vaterlande zueilen¹. Im Abt sieht der Mönch den Stellvertreter Christi², in den Gästen nimmt er Christus auf³, in der Sorge für Arme⁴ und Kranke⁵ dient er Christus. Ihm folgt er nach in Gehorsam⁶ und Selbstverleugnung⁷, an seinen Leiden bekommt er Anteil durch das geduldige Ausharren im Kloster bis zum Tod⁸. Das tiefste Bekenntnis seiner Frömmigkeit faßt Benedikt darin zusammen, nichts der Liebe Christi vorzuziehen, die uns zum ewigen Leben führt⁹.

der Regula S. Benedicti, Beiträge z. Gesch. des alten Mönchtums, Münster, 1912, S. 37 Anm. 1) c. 73, 20—23 S. 123 ff. 2) c. 2, 3 S. 12; c. 63, 29 S. 110. 3) c. 53, 1—15 S. 90—92. 4) c. 53, 32 S. 93. 5) c. 36, 2 S. 69. 6) c. 5, 28 S. 26; c. 7, 94—101 S. 32—33. 7) c. 4, 11 S. 20. 8) prol. 128 S. 8; c. 7, 209 S. 39. 9) c. 4, 23 S. 26; c. 5, 2 S. 24; c. 72, 13 S. 122.

Ferrandus und Fulgentius.

Von
Gustav Krüger.

I.

Der Verfasser der *vita Fulgentii*.

Über den biographischen und kirchengeschichtlichen Wert der ohne Verfassernamen überlieferten Lebensbeschreibung des Bischofs Fulgentius von Ruspe hat Gerhard Ficker in einer trefflichen Abhandlung Licht verbreitet¹. Wenn ich noch einmal auf den Gegenstand zurückkomme, so geschieht es, weil mir die Frage nach den Abfassungsverhältnissen der Vita auch durch Ficker noch nicht genügend geklärt zu sein scheint. Wie man weiß, gilt der dem Fulgentius nahestehende karthaginiensische Diakon Ferrandus — der Doppelname Fulgentius Ferrandus ist aufzugeben² — als der Verfasser, seit der Jesuit Pierre Francois Chifflet in seiner Ausgabe der Werke des Ferrandus ihn als solchen in Anspruch genommen hat³. Einen durchschlagenden Grund für diese Annahme meint Ficker nicht entdecken zu können. Er möchte

1) G. Ficker, Zur Würdigung der Vita Fulgentii, ZKG 21, 1901, S. 9—42. 2) So richtig Ficker S. 11 Anm. 8. Für den Doppelnamen Fulgentius Ferrandus kennt er nur einen urkundlichen Beleg, den Cod. Montispess. 233 der Breviatio canonum. Nach F. Maassen, Geschichte der Quellen und des kanonischen Rechts im Abendlande I, Graz 1870, S. 800, ist F. F. freilich in allen drei Handschriften der Breviatio, also auch in Cod. Sangerm. 936 und Cod. Vercell. 165, überliefert. Aber auch so genügt diese Bezeugung nicht. 3) Divione 1649. Der Druck in MSL 65 Sp. 117 bis 150 (nicht unter den in Band 67 abgedruckten Werken des Ferrandus, sondern vor denen des Fulgentius von Ruspe) ist durch eine Unzahl zum Teil schwerer Fehler entstellt. Im folgenden wird daher zwar nach Mignes Einteilung und Seiten, aber nach Chifflets Text zitiert.

den Verfasser „viel eher im Kreise der Mönche des Fulgentius als in dem der Kleriker eines anderen Bischofs, also eher in Ruspe als in Karthago“ suchen, ist sich freilich bewußt, daß auch diese Annahme nicht streng bewiesen werden kann. Es fragt sich, ob man bei einem *non liquet* stehen bleiben muß.

Bei der Untersuchung wird man am besten nicht von den allgemeinen Erwägungen ausgehen, auf die sich Ficker glaubte beschränken zu müssen. Eine neue Untersuchung ist überhaupt nur berechtigt, wenn sie sich auf neues, d. h. bisher unbeachtet gebliebenes Beweiszeug stützen kann. Als solches soll im folgenden in erster Linie der Brief des Ferrandus an Eugippius von Lucullanum herangezogen werden, den erst Mai vollständig veröffentlicht hat¹. Ficker hat ihn benutzt, aber zum Schaden seiner Darlegungen gerade für unsere Frage nicht ausreichend berücksichtigt. Das Eingangs- und das Schlußkapitel des Briefs, beide früher unbekannt, bieten willkommene Handhaben zur Lösung. Der Brief ist, wie aus beiden Kapiteln hervorgeht, nicht lange nach dem Tode des Fulgentius, jedenfalls noch vor der Entscheidung über seinen Nachfolger verfaßt, denn Ferrandus glaubt, sich dagegen verwahren zu sollen, dass Eugippius in ihm den Erkorenen erblickt: *obsecro . . . , ne plus votis indulgeas et maiora de minoribus ita credas, ut egregii pontificis admirabilisque doctoris Fulgentii, cuius aliquando me recolis fuisse sectatorem, putes nunc existere successorem*². Von der Vita aber ist am Schluß mit folgenden Worten die Rede: *vita . . . eius, si descripta fideliter fuerit, satis magna praebebit imitari cupientibus exempla virtutum. sed hoc ora, domine frater, ut deus, a cuius facie scientia et intellectus procedit, hoc fieri sinat: et cum factum fuerit, mei erit officii exemplaria veriora dirigere*³. Enthalten diese Worte, wie Ficker mit Recht betont, kein ausdrückliches Bekenntnis zur Verfasserschaft, so liegt es doch nahe, sie so zu deuten. Denn wie sollte Ferrandus darauf verfallen, dem Eugippius von der noch gar nicht fertiggestellten Arbeit eines Dritten zu reden, und wie sollte es gerade seine Aufgabe sein, möglichst zuverlässige — das ist der Sinn von *veriora* — Abzüge des fremden Werkes zu versenden? Fast sicher wird uns diese Deutung, wenn wir darauf achten, daß

1) A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* 3, 2, Rom 1828, S. 169. In den älteren Ausgaben, aber auch in MSL, finden sich lediglich die Kapitel 2—6 des Maischen Textes, und auch diese nur in starker Verkürzung.

2) I S. 169, 19. 3) 16, S. 183, 29.

Ferrandus kurz vorher in einem Bericht über den Tod des Fulgentius geschrieben hatte: *verumtamen ipso die sepeliri minime potuit*¹, und daß es in der Vita mit denselben Worten heißt: *ipso autem die sanctum corpus eius sepeliri minime potuit*². Auch die im Briefe jener Stelle folgenden Worte: *mane ergo cum magna frequentia et honore sepultus est*, sind nichts als eine knappe Zusammenfassung dessen, was in der Vita später breit ausgeführt wird.

Solche Übereinstimmung lockt zu weiteren Vergleichen. Und sie bleiben nicht fruchtlos. Im Eingang seines Briefes stellt Ferrandus, um sich als unwürdig der Nachfolgerschaft des Fulgentius zu erweisen, einen Vergleich zwischen sich und seinem Meister an. Die Worte, die er zu dessen Charakteristik wählt, finden Widerhall in der Vita. Wir lesen im Briefe: *carnem suam quotidie crucifigens cum vitiis et concupiscentiis*³ und vergleichen in der Vita: *totumque se cum vitiis et concupiscentiis saecularibus crucifigens*⁴, oder *ieiuniis continuis et orationibus vacabat*⁵ und *ieiuniis insuper, orationibus, vigiliis et abstinentiae vacans*⁶ (auch *lectioni et orationi et ieiuniis vacans*⁷), oder *numquam boni deficiente proposito*⁸ und *boni propositi manente censura*⁹, oder *tanti viri* dort¹⁰ und *tanti viri* hier¹¹ oder *libros mellifluos* dort¹² und *dulcissimos libros* hier¹³. Daß zumal die letztangeführten Parallelen an sich nicht beweiskräftig sind, weiß ich natürlich. Aber sie sind aus wenigen Zeilen des Briefes erhoben und sollen nur zur Verstärkung des mit Sicherheit Vergleichbaren dienen. Dazu kommt aber, daß auch die übrigen Briefe des Ferrandus insofern vergleichbaren Stoff bieten, als sich in ihnen gewisse Wendungen oder Wörter finden, die so oder ähnlich in der Vita wiederkehren. Wie bekannt, unternahm es Ferrandus, nach dem Tode des Fulgentius dessen unvollendet gebliebene Antwort auf zwei Fragen des Comes Reginus fertig zu stellen. Daraus erwuchs sein Brief an den Comes. Hier heißt es gleich im Eingang wie im Brief an Eugippius und in der Vita: *(milites Dei) carnem suam crucifigunt cum vitiis et concupiscentiis*¹⁴. Weiter lesen wir in dem einzigen Satz, der dem Andenken des Fulgentius gewidmet ist, das uns schon bekannte *tanti viri*¹⁵. An die Worte im Briefe *quia semipleni libelli*

1) 16 S. 183, 25. 2) 29, 65 Sp. 149 D. 3) 1 S. 170, 9. 4) 14, 30 Sp. 132 C. 5) 1 S. 170, 8. 6) 14, 30 Sp. 132 C. 7) 29, 62 Sp. 148 C. 8) 1 S. 170, 8. 9) 20, 43 Sp. 139 A. 10) 1 S. 170, 12. 11) prol. 3 Sp. 118 B. 12) 1 Sp. 170, 14. 13) prol. 2 Sp. 117 C. 14) Ferr. ep. 7, 1 Sp. 928 C. 15) 7, 2 Sp. 929 D.

*imperfecta dictatio*¹ klingt die Stelle der Vita an: *mox enim, ut est dictatio ipsius (operis) finita*², und wenn es im Briefe von Fulgentius heißt: *transivit ad aeternae beatitudinis immortalia gaudia*³, so ziehen wir unwillkürlich zum Vergleich heran die Worte aus dem Brief an Eugippius: *ad aeternae laetitiae quietisque parata gaudia feliciter ambulavit*⁴ und aus der Vita: *et quamvis ille gaudiis caelestibus oblectandus ad meliora migraverit*⁵ oder: *ad caeli regnum translatus*⁶ oder *beatum spiritum feliciter in manus Domini tradidit*⁷, wenn wir uns auch hier die vergleichbaren Wörter zusammensuchen und mehr auf Farbe als auf Wortlaut achten müssen. Um die stets leicht zu erschütternde Tragkraft stilistischer Beweisgründe nicht unnötig abzuschwächen, vermerke ich nur beiläufig, daß uns ein Lieblingsbild des Verfassers der Vita auch im Brief an Reginus begegnet. Dort lesen wir *saecularium negotiorum gravis . . . sarcina*⁸, oder *sarcinam praesentis oneris*⁹, oder *pontificalis dignitatis . . . sarcinam*¹⁰, oder *suscepta regendorum sarcina cleri eorum*¹¹, hier *importabilem sarcinam super humeros debiles ponis*¹².

Es liegt nahe, auch die übrigen Briefe des Ferrandus zum Vergleich heranzuziehen. Aber man darf nicht erwarten, daß die Ausbeute groß sein wird. Es handelt sich in ihnen fast durchweg um dogmatische Ausführungen, bei denen die persönliche Note auch in der Ausdrucksweise zurücktritt. So ist es eine Ausnahme, aber immerhin eine beachtenswerte, wenn wir im Eingang des Briefes an den Scholastiker Severus die nicht alltäglichen Worte lesen: *positus in silentio monasterii* und in der Vita *in illo parvissimo monasterio . . . positus*¹³, wozu auch das *apud Africam positus* in dem dritten, an Eugippius gerichteten, der von Reifferscheid¹⁴ herausgegebenen Briefchen zu vergleichen ist. Im zweiten Briefe an den Fulgentius¹⁵ heißt es: *suavissimo melle caelestis pasce sermonis*¹⁶, wozu man in der Vita vergleichen mag: *quando me super mel et favum dulciora caelestis eius eloquii flumina . . . irrigabant*¹⁷, und dazu wiederum die Stelle im Briefchen an Eugippius: *fluenta spiritualis eloquii de fonte sancti pectoris tui manantia nostros inrigant sensus*¹⁸. Endlich soll

1) 7, 2 Sp. 929 C. 2) 28, 55 Sp. 145 A. 3) 7, 2 Sp. 929 D. 4) 16 S. 183, 24. 5) prol. 1 Sp. 117 C. 6) 29, 62 Sp. 148 C. 7) 29, 64 Sp. 149 C. 8) 2, 6 Sp. 120 A. 9) 14, 29 Sp. 131 D. 10) 16, 34 Sp. 134 B. 11) 19, 39 Sp. 137 B. 12) 2 Sp. 929 D. 13) ep. 5, 1 Sp. 910 D. 14) A. Reifferscheid, *Anecdota Casinensia*, im *Index Scholarum Vratislavis per hiemem ann. 1871/72*. Vgl. hier ep. 7, 4. 15) Nr. 18 unter den Briefen des Fulgentius. 16) 18, 2, MSL 65 Sp. 393 C. 17) prol. 3 Sp. 118 C. 18) ep. 7, 3 Reifferscheid.

wenigstens nicht unerwähnt bleiben, daß das von Ferrandus öfter¹ in nicht allgemein üblicher Weise für unser deutsches „bitte“ verwendete *obsecro* sich auch in der Vita dreimal² wiederfindet.

Ich denke, daß dieses gewiß nicht überreiche, aber angesichts der Schmalheit der Vergleichsgrundlage doch nicht verächtliche Beweiszeug genügen wird, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß wir in Ferrandus den Verfasser der Vita zu sehen haben. Schon Chifflet war übrigens, ohne sein Urteil im einzelnen zu belegen, zu der Ansicht gekommen: „*Si voces singulas, si commissuras et vincula orationis, si crebra similiter cadentia, totamque in ea historia styli faciem proprius spectes, et cum non dubiis Ferrandi operibus compares, dices (opinor) non esse ovum ovo similis*“³. Mag er sich auch übertrieben ausgedrückt haben, in der Sache wird er doch recht behalten, wenigstens für den, der sich die Mühe nimmt, den Vergleich nicht nur auf einzelne Wendungen und Wörter, sondern auf das stilistische Ganze auszudehnen.

Es entsteht endlich die Frage, ob es Gründe anderer Art gibt, die die Annahme der Verfasserschaft des Ferrandus erschüttern könnten. Das ist, so viel ich zu sehen vermag, nicht der Fall. Jedenfalls ist es unnötig, mit Ceillier⁴ anzunehmen, daß der Verfasser der Vita „*avait non seulement été le disciple de Saint Fulgence, mais qu'il l'avait encore suivi partout*.“ Aus der Vita ergibt sich nur, daß ihr Verfasser von Fulgentius in Sardinien in das klösterliche Leben eingeführt worden ist, was sehr wohl von Ferrandus gelten kann, und daß er späterhin in engen Beziehungen zum Bischof gestanden hat, was wir von Ferrandus wissen. Nicht nur der Briefwechsel, mehr noch die Tatsache, daß der Comes Reginus gerade den Ferrandus ersuchte, eine von Fulgentius unfertig hinterlassene Arbeit zu Ende zu führen, zeugt für das enge Verhältnis. Es war kein Würdigerer vorhanden, dem Meister das biographische Denkmal zu setzen.

II.

Das Todesjahr des Fulgentius.

Wann ist Fulgentius gestorben, und wann verfaßte Ferrandus seine Vita? Darüber schreibt Jülicher⁵: „Gestorben ist Ful-

1) Z. B. ep. ad Fulg. I, 1 (Fulg. Nr. 17), MSL 65 Sp. 378 C; 2, 2 (18) Sp. 393 B; 6, 5. 7, 9. 8, 8 Reiff. 2) 2, 6 Sp. 120 B; 12, 24 Sp. 129 B; 29, 57 Sp. 146 C. 3) opp. Ferr. praef. S. XXI. 4) R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques 16, Paris 1748, S. 17 oder 11 Paris 1862, S. 10. 5) A. Jülicher, Art. Fulgentius, Bischof, Real-Enc. klass. Alt. 7, 1, 1910, Sp. 214.

gentius, wie eine sehr zuverlässige, schon im zweiten Jahr nach seinem Tode verfaßte Vita . . . zu verstehen gibt, 1. Januar 532 (nicht 533, wie allgemein angenommen wird), wenn nicht schon, was sehr unwahrscheinlich bleibt, fünf Jahre früher.“ Für die Möglichkeit der Ansetzung auf 527 habe ich einen Anhaltcpunkt nicht gefunden, sie scheint mir auch durch den Bericht der Vita vom Einfall der Mauren in das Gebiet von Ruspe ausgeschlossen zu sein; denn dieser Einfall fand erst nach dem Sieg des Mauren Antalas über das Heer Hilderichs, d. h. sicher nach 530, statt¹. Dagegen wird J ü l i c h e r mit der Ansetzung auf 532 im Rechte sein. Noch F i c k e r teilte die allgemeine Annahme und berief sich dafür auf die Ausführungen von H a s e n s t a b². Dieser aber wiederholt nur, was schon C h i f f l e t³ auseinandergesetzt hatte: „*Scriptam puto (sc. vitam) anno transacto post mortem Fulgentii, nempe anno Christi DXXXIV, cum iam consecratus esset in Ruspensem Episcopum Felicianus, Calendis Januariis cum Dominica concurrentibus, ipsa die anniversaria obitus sui decessoris.*“ Maßgebend für die Ansetzung des Todesjahres auf 533 soll somit die Angabe der Vita sein, daß Felicianus am Jahrestag des Todes seines Vorgängers, der durch die Vita auf den 1. Januar festgelegt ist⁴, geweiht worden sei. Aber dem sonst so sorgfältigen C h i f f l e t ist hier ein Versehen untergelaufen. Freilich heißt es in der Vita⁵: *illo die sanctitas tua (Felicianus) super cathedram eius sedit, quo ipse defunctus est.* Aber der Verfasser fährt fort: *ornari quippe hoc privilegio meruit prima sollemnitatis eius depositionis, ut multo amplius venerabilis fieret per gaudia tuae ordinationis.* Nun ist vorher berichtet worden, daß Todes- und Beisetzungstag nicht zusammenfielen. Daß aber gerade die *sollemnitatis depositionis* durch die Ordination Felicians erhöht werden sollte, ist ein Gedanke, der dem Verfasser der Vita nahelag, denn er hatte — wenn es Ferrandus war — nicht lange zuvor an Eugippius geschrieben⁶: *dies depositionis eius quarto nonas ianuarias debet ab omnibus fidelibus celebrari.* Der Beisetzungstag des Fulgentius also, nicht sein Todestag, war der Weihetag Felicians. War aber dieser Weihetag der Sonntag, woran bei feststehender Übung kaum gezweifelt werden kann⁷, so muß es der 2. Januar 533 gewesen

1) Vgl. L. S c h m i d t, Geschichte der Wandalen, Leipzig 1901, S. 133.

2) Vgl. B. H a s e n s t a b, Studien zu Ennodius, Programm, München 1890, S. 31. 3) opp. Ferr. praef. S. XXI. 4) 29, 64 Sp. 149 C; vgl. Ferr. ad Eugipp. 16 S. 183, 21 M. 5) 29, 66 Sp. 150 B. 6) ep. 16 S. 183, 28 M.

7) Vgl. L. D u c h e s n e, Les origines du culte chrétien³, Paris 1908,

sein, womit der 1. Januar 532 als Todestag bewiesen wäre. Die Angabe der Vita, daß Felicianus *illo die super cathedram eius sedit, quo ipse defunctus est*, muß dann auf den Wahltag bezogen werden, denn einen Irrtum des Verfassers anzunehmen, dürfte bei der Genauigkeit seiner Angabe ausgeschlossen sein.

Daß die Vita bald nach der Stuhlbesteigung Felicians, d. h. also im Lauf des Jahres 533 oder, falls man die vorstehenden Ausführungen nicht gelten lassen will, 534 abgefaßt worden ist, darf als sachlich berechtigte Annahme gelten. Gegen sie läßt sich freilich ein nicht unerhebliches Bedenken geltend machen. Der Verfasser gedenkt des Bischofs Bonifatius von Karthago zweimal¹ als eines Verstorbenen (*sanctae memoriae*). Nun notiert Viktor von Tunnuna zum Jahre 535: *Reparatus Carthaginensis ecclesiae episcopatum post Bonifatium suscipit*. Ficker schließt daraus, daß Bonifatius „entweder noch 535 oder kurz vorher“ gestorben sein müsse. Unter normalen Bedingungen könnte dieser Schluß berechtigt sein, aber angesichts der Verwirrung, in die damals alle Verhältnisse durch den Krieg mit Byzanz geraten sein müssen, kann niemand sagen, ob nicht nach dem Tode des Bonifatius der Stuhl von Karthago für längere, vielleicht sogar für lange Zeit unbesetzt geblieben ist. Doch muß zugegeben werden, daß uns diese Beobachtung schwerlich bis tief in das Jahr 533 zurückführen würde. So bleibt, wenn anders unsere oben gegebenen Berechnungen Bestand haben sollen, nichts übrig als an die Unzuverlässigkeit Viktors in seinen Notierungen zu erinnern. Dazu ist man nun durchaus berechtigt, denn auf Viktor ist tatsächlich „in Fragen der Chronologie nicht viel zu geben“². Wenn Holder-Egger Viktors Chronik als „die schlechteste jener Zeit“ bezeichnet, so bezieht sich dies Urteil freilich zunächst auf die letzten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts. Doch zeigen die Bemerkungen Mommsens in seiner Ausgabe³, daß auch in den Schlußnotizen des Werkes arge Verwirrung herrscht. Andererseits ist die Annahme eines Schnitzers in Fällen, wo mangels anderer Quellen Nachprüfung nicht möglich ist, immer bedenklich. Noch bedenklicher, den Knoten zu durchhauen, indem man die Worte

S. 366: „La cérémonie devait toujours avoir lieu un dimanche“, ein Satz, der, soviel ich weiß, uneingeschränkt zu Recht besteht. 1) 29, 56 Sp. 146 B; 29, 61 Sp. 148 B. 2) Vgl. O. Holder-Egger, Untersuchungen über einige annalistische Quellen des 5. und 6. Jahrhunderts, NA I, 1876, S. 298. 3) MG Auct. Ant. II, Berol. 1894, S. 180.

sanctae memoriae für Zusatz eines Abschreibers erklärt. So bleibt hier eine *crux* bestehen, die sich beim gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse schwerlich beseitigen läßt, denn leider bietet die Vita keine sicheren Handhaben zu näherer Bestimmung ihrer Abfassungszeit. J ü l i c h e r hat mich darauf verwiesen, daß keine Spur von dem großen Krieg, der mit dem Spätsommer 533 einsetzt, in ihr durchblickt. Das sei um so beachtenswerter, als der Verfasser des doch viel weniger bedeutsamen Maureneinfalls in das Gebiet von Ruspe gedenke. Aber hierbei handelte es sich um einen Hinweis auf die Wunderkraft des Bischofs, der, wie er zu Lebzeiten seine Gemeinde vor dem Feinde bewahrt hatte, nun auch noch nach dem Tode seine schützende Hand über sie hielt ¹. Ob aber Belisars Truppen Ruspe überhaupt berührten, wissen wir nicht, und wenn, so kamen sie ja als Befreier. Des Krieges als eines Ereignisses der Zeitgeschichte zu gedenken, dürfte Ferrandus kaum Veranlassung gehabt haben.

III.

Der Mythograph und der Bischof.

Es mag gestattet sein, dem Vorstehenden einige Bemerkungen anzufügen, die zwar von Ferrandus weg, dafür aber an Fulgentius näher heranzuführen. Sie betreffen die neuerdings mehrfach verhandelte Frage nach dem Verhältnis der beiden Fulgentier, d. h. des Mythographen und des Bischofs ². Auf Grund der Untersuchungen von Helm, Skutsch und Friebel scheint die Annahme Boden gewinnen zu sollen, daß Mythograph und Bischof die gleiche Persönlichkeit seien. Skutsch hat sogar geschrieben ³: „Die Identität der beiden darf als Faktum der römischen Literaturgeschichte gelten.“ Aber diese Ansicht besteht schwerlich zu Recht.

1) 29, 65 Sp. 150 B: *quamdiu vixit, furorem belli civitas illi commissa non sensit: et cum tota paene provincia captivitatem sustineret horribilem, Ruspe fuit incolumis, propter sacerdotem venerabilem, cuius vita proprii civibus murus fuit.* 2) Vgl. E. Jungmann, Die Zeit des Fulgentius, Rhein. Mus. 32, 1877, S. 564—577; R. Helm, Der Bischof Fulgentius und der Mythograph, ebd. 54, 1899, S. III—134; F. Skutsch, Fulgentius, der Grammatiker und Mythograph, Real-Enc. klass. Alt. 7, 1, 1910, Sp. 215—227; O. Friebel, Fulgentius, der Mythograph und Bischof (Studien z. Gesch. u. Kult. d. Alt. 5, 1. 2, Paderborn 1911); K. Hosius, Geschichte der römischen Literatur von M. Schanz 4, 2, München 1920, §§ 1095—1099, und meine Bemerkungen, ebd. § 1234. Die Identität des Mythographen und des Verfassers des *Liber de aetatibus mundi et hominis* setze ich als von R. Helm, Philologus 56, 1897, S. 253—289, erwiesen voraus. 3) Sp. 225.

Für die Untersuchung haben Skutsch und Friebe1 fast ausschließlich das sprachliche Beweiszeug herangezogen. Nun denke ich nicht daran, die Eindrucksmöglichkeit dieses Verfahrens zu bezweifeln; habe ich mich seiner doch in Sachen des Ferrandus oben selbst bedient, und im vorliegenden Fall ist die Beweiskraft nicht gering. Freilich übertreibt Skutsch, wenn er meint¹, es sei kein Zweifel, „daß das stilistische Bild des Bischofs bisher zur Unkenntlichkeit verzeichnet war, das korrigierte aber schlagende Ähnlichkeit mit dem des Mythographen hat.“ Trotz allem, was Friebe1 in seiner fleißigen Arbeit zusammengetragen hat, um die Stilgleichheit zu erhärten, bleibt die Kluft zwischen Mythograph und Bischof noch groß genug. Von jenem schreibt Skutsch²: „Fulgentius ist zu einem Grade von Bizarrie fortgeschritten, der in aller römischen Literaturgeschichte seinesgleichen sucht,“ und Friebe1³: „Der Stil des Mythographen ist längst als der geschmackloseste Auswuchs seines barocken Zeitalters bekannt.“ Demgegenüber braucht man nicht einmal mit Jülicher⁴ zu meinen, daß der Stil des Bischofs „nüchtern und einfach“ ist, was auch nach meiner Meinung nicht, jedenfalls nicht überall, zutrifft. Sicher ist nur, daß auf keine einzige Stelle in den Schriften des Bischofs die soeben in den Werken von Skutsch und Friebe1 gegebene Charakteristik des Mythographen paßt. Immerhin läßt sich die Kluft durch die Erinnerung daran überbrücken, daß die mythographischen Schriften in die Jugendjahre des Mannes fallen mögen, der, nachdem er als Mönch und Kleriker mit seiner Vergangenheit gebrochen hatte, dem *tumor africanus*, dem er bis zum Übermaß verfallen war, einen stark drückenden Dämpfer aufsetzte. Auch kann nicht ins Gewicht fallen, daß der Biograph des Bischofs solcher angeblichen Jugendschriften nicht gedenkt; denn er mochte seine Gründe haben, ihre Erwähnung zu unterlassen. Dennoch wird man den Nachweis verlangen dürfen, daß sich diese Jugendschriften mit den aus der Vita bekannten Angaben für die Jugendgeschichte des Bischofs in Einklang bringen lassen. In dieser Beziehung dürften nun die Bemerkungen Friebe1s eher abschreckend als anziehend wirken. Kann man sich ernstlich vorstellen, wie Friebe1⁵ will, daß „die Mythologien, die natürlich (?) nicht als Früchte langen Studiums, sondern als Improvisationen zu denken sind, etwa in die

1) Sp. 225. 2) Sp. 221. 3) S. 146. 4) Real-Enc. klass. Alt. 7, 1, 1910, Sp. 215. 5) S. XV.

Zeit zu setzen sein dürften, in der unser Fulgentius sich für seine Bekehrung zurückgezogen hatte?“ Sagt doch Friebe! von eben diesen Mythologien an anderer Stelle¹: „Die behagliche Breite, mit der der Mythograph schlüpfrige Mythen erzählt, ist bekannt!“ Und dabei berichtet die Vita² von ihrem Helden schon vor dem Eintritt in's Kloster: *segregatus frequenter a turbis in possessione propria sedebat et ibi orabat, legebatur, ieiunabat*. Welch merkwürdige Vorstellungen sich Friebe! von der Bekehrung des Fulgentius macht, muß man bei ihm selber nachlesen. Andererseits bringt er es fertig, von einer „Bekehrung“ auch des Mythographen zu reden und dessen angebliche Erfahrungen mit denen des Bischofs auf Grund mißdeuteter Stellen der Vita in Vergleich zu stellen. Wie rasch er mit seinen Schlüssen bei der Hand ist, dafür auch hier noch ein paar Beispiele. Nach der Vita³ hat Fulgentius im Kloster die Schriften Cassians gelesen, deren Benutzung sich auch aus seinen bischöflichen Schriften erweisen läßt. Auch in des Mythographen *liber de aetatibus* ist Benutzung Cassians nachweisbar. Also müssen Mythograph und Bischof die gleiche Persönlichkeit, der *liber de aetatibus* somit im Kloster verfaßt sein. „In der Tat,“ schreibt Friebe!⁴, „ist diese Schrift ein vorzügliches Bindeglied zwischen der ersten und zweiten Schriftstellerperiode.“ Wohl gemerkt, jene Schrift, deren Verfasser sich mit der Spielerei vergnügte, jeweils in einem der 23 Abschnitte einen bestimmten Buchstaben des Alphabets gänzlich von seinem Wortschatz auszuschließen. Weiter. Wie man weiß, findet sich im Anhang der Werke des Fulgentius eine Homiliensammlung abgedruckt, in der neben einigen Predigten des Fulgentius und Augustins viel nach dem jetzigen Stand der Forschung herrenloses Gut vereinigt ist. Auf Grund einiger rasch zusammengegraffter stilistischer Berührungen zwischen dem *liber de aetatibus* und zweien⁵ dieser Predigten, von denen kaum eine ernsthafte Beachtung verdient, behauptet nun Friebe!⁶ schlankweg die Echtheit aller dieser bisher „grundlos verworfenen Predigten“. Ja, er glaubt sich durch diese Berührungen zu der Annahme berechtigt, „daß zwischen diesen beiden Arten der Schriftstellerei

1) S. 192 Anm. 2. 2) vit. 3, 7 Sp. 121 A. 3) 12, 23 Sp. 128 C. 4) S. XVI. 5) Unglücklicherweise hat er sich darunter just die Predigt De laudibus Mariae ex partu salvatoris ausgesucht, die nur durch die Herausgeber in die Sammlung geraten ist. Vgl. G. Morin, Notes sur un manuscrit des homélies du Pseudo-Fulgence, Rev. Bénéd. 26, 1909, S. 226 n. 7. 6) S. XI.

kein allzu großer Zwischenraum angenommen werden darf.“ Mit anderen Worten, die Predigten gehören nach Friebe l noch in die Klosterzeit oder sind doch nur wenig später anzusetzen. Diese Vorstellung ist so grotesk, daß ich darauf verzichten darf, sie anders als durch sich selber zu beleuchten.

Es ist aber auch noch aus einem anderen Grunde wichtig, zu betonen, daß jedenfalls der Mönch Fulgentius und der Verfasser der Mythologien nicht ein und dieselbe Persönlichkeit sein können. Aus den Mythologien läßt sich nur eine einzige Stelle herausheben, die zu genauer Bestimmung der Abfassungszeit eine freilich recht unsichere Handhabe bietet. Es sind die Sätze, in denen der Verfasser von dem Einfall feindlicher Horden und von dem König redet, der sie durch seine Ankunft verscheucht ¹. Nicht ohne Grund sieht man in diesen Horden Mauren. Bei dem König denkt J u n g m a n n ² an Hilderich, der gleich nach seinem Regierungsantritt (523) die Mauren besiegte, H e l m ³ an Guntamund (484—496), für den man ein gleiches freilich nur aus einem farblosen Bericht Prokops herauslesen kann. Wäre J u n g m a n n im Recht, so würde eine Gleichsetzung von Mythograph und Bischof ein für allemal ausgeschlossen sein. H e l m dagegen darf für sie gerade in seiner Datierung eine willkommene Stütze finden, denn in die Regierungsjahre Guntamunds fallen die Jugendjahre des Bischofs. Wirklich weiß, was H e l m entgangen ist, auch die Vita von den räuberischen Einfällen des Barbarenvolks, die den Abt Felix und seine Mönche zwangen, ihr Kloster zu verlassen und sich eine neue Andachtsstätte zu suchen ⁴. Zu diesen Mönchen gehörte, und zwar schon seit längerer Zeit, unser Fulgentius. Der Mönch aber hat — das darf mit Bestimmtheit behauptet werden — die Mythologien nicht geschrieben. — Scheidet aber diese Stelle aus, so bleibt nichts Greifbares, und man sieht sich auf Allgemeinheiten verwiesen. Gewiß ist es möglich, wenn auch nicht gerade wahrscheinlich, daß sich der

1) Mitol. I, 7 S. 5, 7 H.: addebatur his quod etiam bellici frequenter incursus pedem domo radicem infigere iusserant; 5, 14: domini regis felicitas adventantis velut solis crepusculum mundo tenebris dehiscitibus pavores abstersit. 2) S. 574. 3) S. III. 4) 9, 17 Sp. 125 B: cum subito barbaricae multitudinis [so Chifflet; Migne liest „gentis“ nach Antonius Faber; überliefert ist auch Maurorum] providentia turbaretur incursu . . . labores illico perferendae peregrinationis excipiunt, limatoque consilio procul abscedunt, ubi nulla belli nascentis opinio construendi monasterii praeberet integram facultatem.

junge Prokurator Fulgentius die Öde seines Beamtenlebens in seinen Mußbestunden durch schriftstellerische Arbeiten verschönerte. Daß er das Zeug dazu gehabt hätte, wird ihm niemand bestreiten wollen, der sich des Eifers erinnert, mit dem sich der junge Fulgentius, der Vita zufolge, klassischer Lektüre widmete und wohl auch rhetorischen Studien oblag. Doch müßten sich diese Leistungen — es handelt sich immerhin um fünf Schriften — auf den Zeitraum weniger Jahre zusammenfassen lassen, denn unser Fulgentius war sicher nicht viel über 25 Jahre alt, als er der Welt Valet sagte. Aber wer will denn überhaupt beweisen, daß die mythographischen Schriften einen so jugendlichen Verfasser voraussetzen, was doch der Fall sein muß, wenn anders die Gleichsetzung vollzogen werden soll? Was Helm¹ dafür vorgebracht hat, läßt sich gewiß hören, spricht aber doch bestenfalls nur für die Möglichkeit, und aus einer Stelle wie die aus der *Virgiliana continentia*²: *si me scholarum praeteritarum non fallit memoria*, oder aus der Berufung auf bereits veröffentlichte Jugendgedichte³ kann man zwanglos auch oder gar besser auf vorgerückteres Alter schließen. Und wenn richtig ist, was Friebe⁴ behauptet, daß „der Mythograph mit der Sprache der Ekklesiastiker völlig vertraut ist“, will man eine solche Vertrautheit dem jungen Prokurator zutrauen, von dessen Beschäftigung mit kirchlicher Literatur nichts bekannt ist?

Und doch bleibt eine ungelöste, vielleicht unlösbare Schwierigkeit. Der *liber de aetatibus* ist handschriftlich überliefert als Werk eines *Fabius Claudius Gordianus Fabianus vir clarissimus*. „Claudius“ hieß der Vater des Bischofs, „Gordianus“ sein Großvater, und das Prädikat *vir clarissimus* stand ihm als aus senatorischer Familie stammend und auf Grund seines Amtes zu. Dazu kommt, daß der Verfasser des Schriftchens *Super Thebaiden* in der Überlieferung als *Sanctus Fulgentius episcopus* bezeichnet wird. Wie wenig zuverlässig die Überlieferung in solchen Fällen ist, zeigt freilich die Tatsache, daß Junilius Africanus, zweifellos Laie, in Handschriften mehrfach *episcopus* genannt wird, und daß auch dem Breviator Cresconius diese Würde mit zweifelhaftem Recht beigelegt wird. Dennoch scheint der Schluß, daß in jenen beiden Fällen unser Fulgentius gemeint sei, unausweichlich. Aber dann müssen ebendiesem die Schriften eines Namensvetters auf Rechnung gesetzt worden

1) S. III ff. 2) S. 90, 21 H. 3) Vgl. Mitol. I, 2 S. 3, 10 H.

4) S. 156 Anm. I.

sein. Daß es einen solchen, sogar einen Bischof, gegeben hat, beweist die mit der *Historia* Viktors von Vita überlieferte *Notitia provinciarum et civitatum Africae*, nach der der Bischof Fulgentius von Vagada in Numidien an dem Religionsgespräch zu Karthago vom 1. Februar 484 teilgenommen hat. Mag es aber damit stehen, wie es will, das Rätsel, das uns die Überlieferung aufgibt, dürfte nicht annähernd so schwer zu ertragen sein, wie die Anstöße, die nach meinen Darlegungen bei dem Versuch, die Gleichsetzung der beiden Fulgentier wirklich zu vollziehen, in den Kauf genommen werden müssen. Und so wird, was Skútsch ein Faktum der römischen Literaturgeschichte nannte, bis auf bessere Belehrung wohl ein Problem bleiben.

Die „Ketzeri“ Justinians.

Von
Friedrich Loofs.

I.

Juristische und theologische Voreingenommenheit für Justinian hat in der Frühzeit der kirchengeschichtlichen Forschung, im 17. Jahrhundert, sich bemüht, die Überlieferung ins Unrecht zu setzen, die dem Kaiser nachsagt, er sei in seinem Alter für die Lehre der Aphthartodoketen eingetreten. Und trotz der gelehrten und umsichtigen Untersuchung Ch. W. F. Walchs (1778), die eine Wiederholung dieser Bemühungen hätte unmöglich machen sollen, hat noch im Jahre 1897 der Anglikaner W. H. Hutton, allerdings mit gänzlich unzureichenden Mitteln, die alten Berichte beiseite zu schieben versucht¹.

Doch, wie man auch über das Ereignis urteilen mag, als Tatsache muß es gelten, daß Justinian in seiner letzten Regierungszeit die Annahme, Christi Leib sei infolge der Einigung mit dem Logos unvergänglich (ἄφθαρτον) gewesen, durch ein Edikt — ich nenne es im folgenden das A-Edikt (= ἄφθαρτον-Edikt) — als rechte Lehre gestempelt hat.

Die älteste, völlig gleichzeitige Nachricht, die uns darüber zukommt — durch einen dem Kaiser mit unverständigem Eifer ins Gewissen redenden Brief des Bischofs Nicetius von Trier² —, ist allerdings nur ein täuschendes Echo eines wirren Gerüchtes. Denn Nicetius meint, der Kaiser habe nestorianischen Gedanken sich geöffnet. Trotzdem ist der Brief wertvoll. Er bezeugt beinahe

1) Vgl. die Literaturangaben RE³ 9, 650 und bei H. S. Alivisatos, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I, Berlin 1913, S. 132 f.
2) Mon. Germ., epp. III, 118 f.

urkundlich, daß in Justinians letzter Lebenszeit die Kunde von einem „Fall“ des Kaisers und von Gewaltmaßregeln gegen die ihm sich Widersetzenden in das Abendland gedrungen war. — Genauerer über das, was geschehen war, sagen zuverlässige Berichte. Ganze 18 Jahre jünger ist freilich schon der älteste von ihnen: die *vita* des „ökumenischen“ Patriarchen Eutychius, der am 22. Januar 565 von Justinian verjagt worden war, aber nach dem Tode des in seine Stelle geschobenen Johannes Scholastikus († 31. August 577) am 3. Oktober 577 in sein Amt hatte zurückkehren dürfen und am 6. April 582 gestorben war¹. Diese *vita*, eine Gedächtnisrede, die, anscheinend in Gegenwart des Kaisers Mauritius (582—602), wohl schon am 6. April 583 gehalten ist, rührt her von dem Presbyter Eustratius, der dem Eutychius nahe gestanden und seine ganze Exilszeit geteilt hatte, mithin über den Konflikt des Patriarchen mit Justinian gut unterrichtet war. Sie zeigt allerdings deutlich, daß die Absetzung des Eutychius nicht nur dogmatische Gründe hatte; ja mir scheint, daß diese anderen Gründe, weit entfernt, nur herbeigesuchte² zu sein, eine größere Rolle gespielt haben, als Eustratius darzulegen für erbaulich hält. Aber der mündliche und schriftliche Widerspruch des Eutychius gegen die „blasphemischen“³ Gedanken des Kaisers muß doch bei seiner Absetzung mit im Spiele gewesen sein. Hätte sonst die Gedächtnisrede vor den Ohren des Kaisers Mauritius den Eutychius als Märtyrer der Orthodoxie hinstellen können? Über das, was Justinian getan hatte, hören wir, daß er die Gedanken, denen Eutychius widersprach, in einer aufsatzartigen Urkunde dargelegt und Zustimmung zu ihr von allen Bischöfen gefordert habe. Näheres über dies Edikt teilt Eustratius nicht mit — wohl aus Pietät gegen den hochseligen⁴, um die Orthodoxie vorher so hochverdienten⁵ Kaiser, dessen Einfalt er als verführt ansieht⁶ und von dem er überzeugt ist, daß er in frommer Absicht gehandelt habe⁷. Aber man erfährt doch, der Kaiser habe, τοῦ δόγματος τῶν Ἀφθαρτοδοκητῶν sich annehmend⁸, als rechte Lehre verkündet, daß der Leib des Herrn seit der Einigung mit dem Logos unvergänglich (ἄφθαρτον) gewesen sei⁹. — Etwa gleichzeitig mit Eustratius schrieb der severianisch-monophysitische

1) Nach den A. S. Boll. MSG 86, 2273—2390. 2) So Eustratius 37, 2317 C. 3) 36, 2316 C D. 4) 19, 2296 D; 33, 2313 A. 5) 33, 2313 A. 6) 35, 2316 C u. 33, 2313 B. 7) 33, 2312 D u. 2313 A; 34, 2313 B. 8) 37, 2317 A. 9) 36, 2316 D; vgl. 33, 2313 B u. 41, 2324 A.

Kirchenhistoriker Johannes von Ephesus, der seit 535 in Konstantinopel seinen Wohnsitz hatte und zu Justinian in nahe Beziehungen getreten war. Sein Bericht über das A-Edikt ist nicht erhalten; das dürftige Exzerpt des Dionysius von Tellmahre bietet nur die kurzen Worte: *Justinianus in Julianistarum errorem incidit*¹. Aber diese kurze Nachricht ist dennoch nicht unwichtig: sie zeigt, daß auch der Severianer Johannes die Lehre des A-Edikts für häretisch gehalten hat. — Mindestens 10 Jahre jünger als die *vita Eutychii* und die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, ist der Bericht des Kirchenhistorikers Evagrius². Er ruht, obwohl die *vita Eutychii* ihm vorgelegen haben mag, auf selbständiger Kenntnis. Denn als Antiochener war Evagrius gut unterrichtet über den entschiedenen — und, wie er meint, entscheidenden — Widerstand, den der auch in der *vita Eutychii* deshalb gerühmte antiochenische Patriarch Anastasius der Lehre Justinians entgegengesetzt hatte. Evagrius scheint auch das A-Edikt — τὸ καλούμενον πρὸς Ῥωμαίων ἱδικτον, wie er sagt, — eingesehen zu haben. Denn er weiß nicht nur zu berichten, es sei erlassen, als Johannes schon Patriarch von Konstantinopel war, also nach dem 22. Januar 565, und allen Bischöfen sei zugemutet, ihm zuzustimmen. Er zeigt sich auch über den Inhalt des Ediktes unterrichtet. Darüber sagt er: ἀφθαρτον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου κέκληκεν καὶ τῶν φυσικῶν καὶ ἀδιαβλήτων παθῶν ἀνεπίδεκτον, οὕτω λέγων τὸν κύριον πρὸ τοῦ πάθους φαγεῖν ὥσπερ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἔφαγε, μηδεμίαν τροπὴν ἢ ἀλλοιώσιν ἐξ (seit) αὐτῆς τῆς ἐν μήτρᾳ διαπλάσεως μηδὲ ἐν τοῖς ἐκουσίοις καὶ φυσικοῖς πάθεσι, μηδὲ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τοῦ παναγίου σώματος αὐτοῦ δεξαμένου. — Teilweise selbständig ist auch noch ein fünfter, aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts stammender, auf sektenhaft beschränkter und sagenhaft ausgearteter ägyptischer Überlieferung ruhender Bericht: der der Weltchronik des monophysitischen Bischofs Johannes von Nikiu in Unterägypten³. Erwähnenswert ist, daß dieser Severianer nicht

1) Assemani, Bibl. orient. II, 90. 2) h. e. 4, 39—41, ed. J. Bidez u. L. Parmentier 190—192. 3) Äthiopisch und in französischer Übersetzung herausgegeben von H. Zotenberg (Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale, tome XXIV, Paris 1883, première partie 125—608. Eine referierende Wiedergabe hatte Zotenberg schon in einer Abhandlung über die Chronik im Journal asiatique gegeben (Série VII, tome 10, 1877, S. 451—517, t. 12, 1878, S. 245—347; t. 13, 1879, S. 291—386). Der hier in Betracht kommende Abschnitt findet sich in der französischen Übersetzung S. 518—521, im Referat tome 12, 343—345.

anders urteilt als Johannes von Ephesus. Übrigens bietet sein Bericht neben den älteren des Beachtenswerten so wenig, daß es sich nicht lohnt, hier die bei näherem Eingehen störenden Verderbnisse richtig zu stellen, die sein Text auf seiner Wanderung durch eine arabische Paraphrase und deren äthiopische Übersetzung infolge von Mißverständnissen und falschen Verbesserungen erfahren hat.

Von den späteren Nachrichten sind die des Theophanes¹, Georgius Hamartolos², Zonaras³ und Michael Glykas⁴ sowie die des sog. *Synodicon vetus*⁵ von den älteren abhängig und bringen nichts Neues. Anders steht es bei Nicephorus⁶. Zwar ist auch er natürlich nicht selbständig. Den ganzen Evagriusbericht hat er lückenlos übernommen. Aber er hat ihn durch einen Einschub und durch einen Anhang erweitert, die beide Beachtung verdienen. Der Einschub, der gleich nach den ersten sechs aus Evagrius entlehnten Zeilen mit einer Übersicht über die nach der Synode von 553 die Kirche verwirrenden Häresien einsetzt, bringt nach den Eingangssätzen zunächst einen langen, letztlich aus den Scholien des Leontius⁷ stammenden Abschnitt über die Lehre der Julianisten⁸. Dann heißt es: „*So die Häresie der Aphthartodoketen. Zu ihr wurden damals viele abgetrieben nicht nur unter den hohen Beamten, sondern auch unter den hierarchischen Würdenträgern, den Angesehenen im Mönchtum und sonstigen Geweihten, überdies auch der Kaiser Justinian selbst. Er fiel dieser Meinung vornehmlich zu, nicht weil er sich in das Dogma vertieft hatte, sondern weil das Schlagwort es ihm angetan hatte, da er derartiges (wie ein φθαρτὸν εἶναι u. dgl.) von Christo aus großer Liebe zu ihm nicht gesagt wissen wollte. Denn nach den Geschichtsschreibern seiner Zeit⁹ hat dieser Kaiser soviel heilige Liebe¹⁰ zu Christus gehabt, wie es von keinem der früheren Kaiser nach dem großen¹¹ Konstantin bezeugt wird.*“ Hier und in den sich anschließenden Hinweisen auf anderweitige Betätigungen der Christusliebe Justinians folgt Nicephorus offenbar einem uns nicht erhaltenen „Geschichtsschreiber der Zeit Justinians“. Denn die auch durch Leontius¹²

1) a. m. 6057, ed. de Boor I, 240 f. 2) MSG 110, 808 A (= Theophanes). 3) MSG 134, 1252 f. 4) MSG 158, 510 A. 5) ed. Fabricius, Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca XII, 1809, S. 405 Nr. 119. 6) h. e. 17, 29—31, MSG 147, 292—301. 7) Doctrina patrum ed. F. Diekamp, Münster 1907, S. 111—114 = de sectis 10, MSG 86, 1260 B bis 1261 C. 8) c. 29, 293 B bis 296 B. 9) λέγεται . . . παρὰ τῶν τὰ ἐκείνου ιστορηκότων. 10) θεοφιλεῖ ἔρωτα. 11) τρισμέγιστος. 12) c. Nest. et Eut. II. prooem. MSG 86, 1320 B C.

und durch einen Brief des Fulgentius von Ruspe¹ uns bezeugte, schon von W a l c h mit Recht betonte Tatsache, daß in Justinians Zeit die Lehre vom ἀφθαρτον σῶμα Christi bei nicht wenigen Anhängern des Chalcedonense Beifall fand, ist Späteren schwerlich noch bekannt gewesen. Nicephorus scheint diese seine Quelle, der auch die Entlehnung aus Leontius angehören wird, mehr oder weniger wörtlich übernommen zu haben. Der Anhang² dagegen ist jedenfalls teilweise sein schriftstellerisches Eigentum. Doch verrät sich der Einfluß der „Geschichtsschreiber der Zeit Justinians“ auch hier. Denn gleich im Eingange läßt Nicephorus dem v o n i h m in Anknüpfung an den Pragmatismus des Evagrius formulierten Satze, der dem A-Edikte bald folgende Tod Justinians sei die Strafe dafür gewesen, daß er die Lehre der Julianisten nicht zurückgewiesen habe, die auf einen ganz anderen Ton gestimmte Bemerkung folgen: *„Er meinte, daß diese Lehre dem Leibe des Herrn zu größerer Ehre gereiche; und manche entschuldigen ihn und sagen, man dürfe den, der solcher Annahme gefolgt sei, nicht wie die anderen Irrlehrer abtun“*³. Auch in dem Schlußurteil, daß, wenn Justinian in irgendetwas es habe fehlen lassen, die unendliche Liebe Gottes das in Rücksicht auf seine sonstigen Guttaten zudecken werde, zeigt sich eine Einwirkung freundlicherer Beurteilung des Kaisers. — Nicephorus vermittelt uns also neben den erhaltenen zeitgenössischen Zeugen für das A-Edikt die Kenntnis von mehreren verlorenen „Geschichtsschreibern der Zeit Justinians“, die der Sache gedacht haben.

Die Tatsache, daß Justinian für die „aphthartodoketische“ Lehre eingetreten ist, steht daher fest.

II.

Zu ihrer Beurteilung kann der zuletzt behandelte Nicephorus überleiten. Er zeigt, noch deutlicher als die *vita Eutychii*, daß neben den zeitgenössischen Urteilen, die in dem A-Edikt ein Abgleiten auf ketzerische Bahnen fanden, auch entschuldigende Stimmen laut geworden sind. Eine ähnliche Verschiedenheit der Urteile fand sich in der älteren F o r s c h u n g. Scharf tadelnde Stimmen überwogen. W a l c h aber meinte, Justinian habe orthodox bleiben wollen. Noch heute sind die Urteile nicht einig. Ja, das

1) ep. 18, 1, 2 (ad Reginum) MSL 65, 493 D. 2) c. 31 Z. 5 S. 300 D (τὴν τῶν ἀφθαρτοδοκῆτων) bis c. 31 Schluß S. 301 C. 3) ἐπίσης ταῖς ἄλλαις αἰρέσεσιν ἕξω βάλλεσθαι.

Urteilen ist der neueren Forschung erschwert, weil die Tatsache ihr rätselhafter geworden ist. Früher dachte man den Kaiser in seiner theologischen Haltung von außen bestimmt durch wechselnde und einander entgegenwirkende Einflüsse. Da hatte es keine Schwierigkeiten, anzunehmen, daß er schließlich selbst apthartodoketischen Einflüsterungen nachgab. Jetzt ist es anerkannt, daß Justinians Kirchenpolitik bis 553 bewußt, klug und folgerichtig cyrillisch-chalcedonensischer Orthodoxie die Alleinherrschaft hat sichern wollen. — Ist der 82jährige Greis einem Einfall erlegen, der zwar die Linie seiner bisherigen Kirchenpolitik verließ, aber selbst nicht mehr als zielbewußte Maßregel gewürdigt werden kann? Oder hat der kluge Herrscher in der Erkenntnis, daß er mit aller Rücksichtnahme auf das Chalcedonense das Abendland doch nicht gewinne, noch in letzter Stunde, dem Orient zuliebe und seiner eigentlichen Meinung nachgebend, bewußt der Kirchenpolitik des Hofes eine andere Richtung zu geben versucht? ¹ Oder war das A-Edikt gar nicht heterodox gemeint, also, wenigstens der Absicht nach, mit der bisherigen Kirchenpolitik des Kaisers nicht im Widerspruch? Löst eines dieser bisher geäußerten Urteile das Rätsel? Oder erschöpft ihre Gesamtheit noch nicht die Möglichkeiten? — Mit den Berichten sind diese Fragen nicht zu beantworten; und das A-Edikt selbst ist verloren. Dennoch glaube ich, daß eine Lösung des Rätsels möglich ist.

In der sogenannten *Doctrina patrum* findet sich ein schon seit 1833 ² bekanntes, aber bisher nicht beachtetes Justinian-Zitat:

Ἐκ τοῦ ἰδίου τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Εἴ τις οὐσιώδη ἡγουν φυσικὴν ἑνωσιν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου λέγων οὐχ οὕτως τοῦτο νοεῖ, ὡς τῆς φρικτῆς οἰκονομίας τὰς δύο οὐσίας ἡτοι φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἑνωσάσης, ἀλλ' ἐκ τούτου μίαν φύσιν ἡγουν οὐσίαν τοῦ Χριστοῦ γεγενῆσθαι λέγει, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω ³.

Dies Anathem ist in dem sonst erhaltenen Schrifttum Justinians nicht nachweisbar ⁴; es muß einem verlorenen Glaubensdekret entstammen. Und dies Dekret muß den letzten 12 Jahren des Kaisers angehören. Denn der in dem Anathem im monophysitischen Ver-

1) So A. v. Harnack, Dogmengeschichte II, 1887, S. 411=II⁴, 1909, S. 423 f. 2) Mai, Scriptorum veterum nova collectio VII, 29^b. 3) Doctrina ed. Diekamp 134, VI. 4) Die Stelle, auf die Mai hinwies (Conc. ed. Coleti IV, 378 = conf. rectae fidei MSG 86, 1013 A bis 1015 A), bietet nur einen ungefähr ähnlichen Gedanken.

ständnis verurteilte, an sich aber nicht abgewiesene Begriff der *ἔνωσις οὐσιώδης ἥγουν φυσική* kommt in den älteren Äußerungen Justinians, bis einschließlich 553, soviel ich sehe, nicht vor. Wo hier die *ἔνωσις* der beiden Naturen in Christus durch eine Näherbestimmung gegen falsches Verständnis geschützt werden soll, da wird sie als *ἀσύγχυτος καὶ ἀδιάτρετος* oder als *ἀδιάσπαστος* oder als *ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν* bezeichnet. Die letztere Näherbestimmung ist die offizielle, häufigst gebrauchte.

Nun ist zwar anzunehmen, daß Justinian noch in den letzten 12 Jahren seines Regiments mehrere auf die christologische Frage bezügliche Erlasse, auch *ἐν ἰδίκτου σχήματι*¹, d. h. durch öffentlichen Anschlag, hat ausgehen lassen. Malalas² erwähnt eines von ihnen, das er in die 11. Indiktion (1. IX. 557 bis 31. VIII. 558), zugleich aber in denselben Monat setzt, da Belisar wegen seiner angeblichen Beteiligung an der Verschwörung des Marcellus und Sergius vor Gericht stand (5. Dezember 563): τῷ αὐτῷ μηνὶ προετέθη ἡδίκτον περὶ τῶν διακρινομένων³ ἐν διαφοροῖς ἐκκλησίαις ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ βασιλέως, ὅτι οὐ γρή μετὰ τὴν ἔνωσιν λέγειν μίαν φύσιν, ἀλλὰ δύο ὁμολογεῖν. Und diesem Edikte könnte das Anathem der *Doctrina* seinem Inhalte nach sehr wohl angehören. Aber sein Lemma „ἐκ τοῦ ἰδίκτου Ἰουστινιανοῦ“ weist auf das A-Edikt. Denn an diesem scheint nach dem Bericht des Evagrius die Bezeichnung „τὸ ἰδίκτον“ im besonderen gehaftet zu haben.

Darf man dem Hinweise Glauben schenken? Zweifellos nur dann, — und in diesem Falle mit begründeter Zuversicht —, wenn ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen dem *Doctrina*-Fragment und der Lehre des A-Ediktes angenommen werden kann.

Diese Frage erfordert zunächst eine Untersuchung über die Geschichte der Begriffe *ἔνωσις οὐσιώδης* und *ἔνωσις φυσική*. Das *Doctrina*-Fragment nimmt beide Begriffe in einen zusammen; aber sie müssen auseinander gehalten werden. Sie haben eine ganz verschiedene Geschichte.

III.

Daß eine *ἔνωσις οὐσιώδης* des Logos und seines Leibes von Apollinarius v. Laodicea gelehrt ward⁴, und wie Apollinarius diese *ἔνωσις οὐσιώδης* verstand, ist allgemein bekannt. Unbeachtet aber ist bisher

1) Nov. 8, Anhang c. 2, Nachschrift, Corp. jur. ed. Krueger III, 80, 19f. 2) MSG 97, 715 B. 3) d. i. „dissenters“. 4) Lietzmann, Apollinarius I, 208, 6.

geblieben, daß Apollinaris mit dieser Auffassung der *ἔνωσις* in einer bereits mehr als 100 Jahre alten Tradition stand. Denn nach den Fragmenten der antiochenischen Synode von 268 hat schon Malchion bei der Disputation gegen Paul v. Samosata von *ἔνωσις οὐσιώδης* gesprochen¹ und sie dahin erläutert, daß der Logos mit dem Leibe aus der Jungfrau ein Wesen geworden sei, so daß er als ein μέρος τοῦ ὅλου angesehen werden müsse². Auch die Synodalen haben ebenso gedacht; sie bezeichneten die *ἔνωσις* des Logos und des menschlichen Leibes als eine *ἔνωσις κατ' οὐσίαν, οὐσιωμένην ἐν σώματι*³. Diese Fragmente als unecht, als apollinaristische Fälschung, zu verdächtigen, geht nicht an. Origenistischer Einfluß erklärt ihre Formeln. Schon Origenes dachte die menschliche Seele auch nach der Menschwerdung, wie glühendes Eisen mit dem Feuer, οὐσιωδῶς (*substantialiter*) mit dem Logos vereinigt, οὐσιωδῶς von Gott erfüllt⁴. Und was er von der Seele Jesu annahm, das behauptete er überhaupt in bezug auf τό ποτε σύνθετον πρὸς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ⁵: die Seele und der Leib Christi galten ihm als eines (ἐν) mit dem Logos⁶ und als τῇ πρὸς αὐτὸν οὐ μόνον κοινωνίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἀνακράσει vergöttlicht⁷. Freilich standen diese Gedanken bei Origenes im Zusammenhang mit feinsinnigen, dem Neuplatonismus verwandten Anschauungen. Er war überzeugt, daß der Logos auch mit uns, wenngleich in anderer Weise als bei Jesus⁸, in Wesensgemeinschaft trete — ebendeshalb sah er in ihm das „Himmelsbrot“, den ἄρτος ἐπιούσιος der vierten Bitte, d. h. τὸν εἰς τὴν οὐσίαν συµβαλλόμενον ἄρτον⁹ —; und so oft er auch, die Seele Jesu als das eigentliche Subjekt der Menschwerdung denkend¹⁰, nur von einem „*corpus assumere*“ bei der Menschwerdung sprach, er hat doch nie den geschichtlichen Christus nur aus Logos und σῶμα „zusammengesetzt“ gedacht. Es ist also stark vergrößerter Origenismus, der uns bei Malchion und den Synodalen von Antiochien entgegentritt. Doch dies hebt die Tatsache nicht auf, daß die *ἔνωσις οὐσιώδης* schon origenistische Tradition für sich hat.

1) *Analecta sacra* ed. Pitra IV, 424 Nr. VI. 2) *Analecta* ed. Pitra III, 601; Leontius c. Nest. et Eut. III, MSG 86, 1393 C. 3) Leontius a. a. O. 1393 B; vgl. A. 4) de princ. 2, 6, 6, ed. Koetschau S. 145, 21—25; 4, 4, 4 S. 354, 25; c. Cels. 6, 47, ed. Koetschau I, 119, 10 ff. 5) c. Cels. 2, 9. I, 136, 30—137, 3. 6) A. a. O. 7) A. a. O. 3, 41. I, 237, 7. 8) de princ. 4, 4 S. 354, 6 ff.; 2, 6, 6 S. 145, 25 ff. 9) de or. 27, 7, ed. Koetschau 367, 10. 10) de princ. 4, 4, 5 S. 355, 14 ff. mit Anm.; c. Cels. 7, 17 II, 168, 16; in Joann. 20, 19 ed. Preuschen S. 351, 25 ff.

Daher ist es begreiflich, daß im 4. Jahrhundert Apollinaris nicht der einzige ist, bei dem wir sie finden. Auch Gregor von Nazianz hat gelegentlich die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo als ein *συνάπτεσθαι κατ' οὐσίαν* bezeichnet¹ und sie, ebenso wie die Synodalen von Antiochien², im Gegensatz zur prophetischen Inspiration als ein *οὐσιωθῆναι* des Göttlichen in Christo charakterisiert³. Gregor hat da nichts neu gefunden oder herausgearbeitet; er folgte älterer Tradition. — Daß Ausdrücke der Art nicht häufiger bei ihm sind, erklärt sich daraus, daß unter Einfluß der jungnicäischen Trinitätslehre der noch bei Origenes neben dem neuplatonischen lebendige⁴ aristotelische Begriff der *οὐσία* (Einzelwesen) gegenüber dem generischen (der *δευτέρα οὐσία* bei Aristoteles) zurücktrat.

Ebendies macht es verständlich, daß Cyrill von Alexandrien den *von den Vätern gebrauchten* Terminus *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* zwar als Ausdruck der rechten Lehre gelten ließ⁵, selbst aber, wenn meine der Tradition seit Petavius widersprechenden Beobachtungen richtig sind, von *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* oder *ἕνωσις οὐσιώδης* nicht gesprochen hat⁶. In den alexandrinischen Kreisen vor und neben ihm ist der Terminus *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* allerdings anscheinend nicht außer Anwendung gekommen. Theodor von Mopsueste sagt ausdrücklich: *τὴν ἐνοίκησιν οἱ μὲν οὐσίᾳ γεγενῆσθαι ἀπεφάνησαντο, ἕτεροι δὲ ἐνεργείᾳ*, und hält es für nötig, gegen die erstere Anschauung zu polemisieren⁷. Doch zeigt auch die antiochenische Polemik während des Nestorianischen Streites, daß die Termini *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* und *ἕνωσις οὐσιώδης* damals keine Rolle spielten.

Anders wird es im 6. Jahrhundert. Wie schon Johannes Maxentius, der Führer der skythischen Mönche⁸, so spricht auch Leontius von Byzanz oft von *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* oder *ἕνωσις οὐσιώδης*. Ja,

1) ep. 101, ad Cledonium (= or. 52 bei Petavius), MSG 37, 180 B.
 2) Bei Leontius c. Nest. et Eut. III, MSG 86, 1393 B. 3) carm. II, 1, 11 v. 645, MSG 37, 1073. 4) Vgl. de or. 27, 8 ed. Koetschau S. 367 f.
 5) Fragm., MSG 76, 1453 B. Auch A. Ehrhard (Die Cyrill zugeschriebene Schrift usw., Tübingen 1888, S. 35) und A. Rehrmann (Die Christologie des hl. Cyrill, Hildesheim 1902, S. 320) erwähnen nur diese Stelle.
 6) Nur eine Stelle kann ich anführen, an der Cyrill ein *οὐσιωδῶς* in einer an Malchion und die Synodalen von 268. erinnernden Weise gebraucht: ad reg. 2, 21, MSG 76, 1364 A erläutert er das *σωματικῶς* in Kol. 2, 9 durch „ὅ ἐστιν οὐσιωδῶς“. Aber der sonstige Sprachgebrauch C's (vgl. auch adv. Nest. 2 praef. MSG 76, 61 A) ist hier kaum verleugnet: das *σῶμα* ist das des Logos, der *οὐσιωδῶς* die Gottheit hat. 7) Swete II, 293 f. 8) ed. E. Schwartz, Acta conciliorum IV, 2 S. 5, 13 u. 10, 15.

diese beiden Termini sind ihm neben dem der $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ die eigentlich offiziellen¹. Auch der von ihm mitunterschiedene Brief des Petrus Diaconus an Fulgentius redet von einer *essentialis unitio*². Erklärlich wird dies teils durch das Vorbild Gregors von Nazianz³ und der antiochenischen Synode⁴, teils durch den Aristotelismus des Leontius: „οὐσία“ ist hier „Einzelwesen“, also, entgegen der sonstigen Terminologie der Zeit, tatsächlich gleichbedeutend mit $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ ⁵. Leontius hat auch gelegentlich $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau'\ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\nu$ und $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$ ausdrücklich mit $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ gleichgesetzt⁶.

Wenn Justinian in dem *Doctrina*-Fragment nur von $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$ gesprochen hätte, so würde also darin zwar ein Abweichen von seiner früheren Terminologie, aber keine seiner bisherigen Dogmatik widersprechende Lehre zu erkennen sein.

Doch das Fragment redet von $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma\ \eta\gamma\omicron\upsilon\nu\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$.

IV.

Der Terminus $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ kann, obwohl es sprachlich am nächsten liegt, unter einer $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ eine auf der Einheit der φύσις beruhende *unio* oder *unitio* zu verstehen⁷, dennoch mehrdeutig genannt werden⁸. Daher ist für den Sinn des Terminus in der Christologie sein erstes Auftreten maßgebend. Nach Nestorius⁹ hat ihn Arius gebraucht. Früher ist er nicht nachweisbar. Auch bei Arius und den Arianern können wir ihn nicht belegen. Doch ist die Angabe des Nestorius nicht unwahrscheinlich. Denn daß Arius und die Arianer der Meinung waren, der Logos habe ein σῶμα ἄψυχον angenommen und sei selbst das Ich dieser zusammengesetzten einen Natur geworden, ist im Orient des endenden vierten, des fünften und sechsten Jahrhunderts den Gegnern der Zweinaturenlehre immer wieder entgegengehalten worden; und bei Eudoxius können wir das „μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις“ noch heute nachweisen¹⁰. Haben die Arianer wirklich auch von einer $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$

1) c. Nest. et Eut. I, 1300 A; vgl. 1297 D u. 1300 B. 2) 3, 5, MSL 65, 444 B. 3) Maxentius a. a. O. S. 5, 34 ff.; Leontius bei Canisius-Basnage, *Lectiones antiquae* I, 595. In Chalcedon hatte man den Brief an Cleodionius ὡς οἰκεῖαν zitiert (Mansi VII, 464). 4) Leontius c. Nest. et Eut. III, 1380 CD; vgl. 1392 f. 5) Vgl. meinen Leontius S. 66 Anm. 6) c. Nest. et Eut. 1300 A. 7) Vgl. Origenes c. Cels. 2, 69. I, 191, 15 f. 8) Leontius Hieros; adv. Nest. I, 22, MSG 86, 1488 D. 9) Liber Heraclidis, traduit par F. Nau, Paris 1910, S. 157. 10) *Doctrina* ed. Diekamp S. 65, 8; Hahn, *Bibl. der Symbole*³ § 191.

des Göttlichen und Menschlichen in Christo geredet, so müssen sie dabei, ähnlich wie Malchion und die Synodalen von 268 bei ihrer *ἔνωσις οὐσιώδης*, an eine auf der Einheit der φύσις (oder οὐσία) beruhende *unitio* und *unio* gedacht haben.

In diesem Sinne hat auch Apollinaris von Laodicea, der erste Theologe, bei dem für uns der Terminus belegbar ist, von *ἔνωσις φυσική* gesprochen. Der Terminus findet sich bei ihm freilich nur in einem der uns erhaltenen Fragmente¹. Aber er ist für seine Christologie charakteristisch: der *ἔνωσις* entstammt eine σύνθετος φύσις. Apollinaris wollte diese *ἔνωσις φυσική*, die bei ihm nichts anderes besagt als die *ἔνωσις οὐσιώδης*, trotz all seines Redens von *κρᾶσις* und *μίξις* nicht so verstanden wissen, als sei das Göttliche oder das Menschliche in seinem Wesensbestande verwandelt worden: ὁ Χριστὸς . . . ἔχει ἑκάτερα διαμένοντα καὶ μὴ συγχέόμενα², τῶν συγκιρναμένων αἱ ποιότητες κεράννυνται καὶ οὐκ ἀπόλλυνται³. Verständlich wird die Anschauung durch das schon von den Synodalen von 268 gebrauchte⁴ Gleichnis der Zusammensetzung des Menschen aus Seele und Leib. Der Hinweis auf dies Analogon kehrt bei Apollinaris immer wieder; er hat auch ein eigenes Werk geschrieben: „ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου“⁵.

Schon vor Cyrill ist dieser arianisch-apollinaristische Terminus selbst in anti-apollinaristische orthodoxe Kreise eingedrungen⁶.

Cyrill ging von dieser Auffassung der *ἔνωσις* aus. Bevor der Terminus *ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν* bei ihm auftaucht, spricht er (421) von einer *κατὰ φύσιν σύνοδος ἐν ταύτῃ*⁷ und (429) von einer *ἐνότης φυσική* zwischen Gottheit und Menschheit in Christo⁸; und seine dem Jahre 428 oder 429 angehörige *epistula ad monachos* kennt als Analogon die *ἐνότης φυσική* zwischen Leib und Seele⁹. Sein zweiter, später normativ gewordener Brief an Nestorius, die sogenannte *epistula dogmatica*, die 5 Bücher gegen Nestorius und die gleichzeitigen Schriften *de recta fide ad Theodosium* und *ad reginas* haben dann allerdings, wenn ich nichts übersehen habe, den Terminus *ἔνωσις φυσική* gemieden; auch die das Unionssymbol von 433 an-

1) Lietzmann I, 247, 1 f. u. 10. 2) ibid. 239, 2 f. 3) ibid. 238, 14 f.
4) Analecta. ed. Pitra III, 601. 5) Lietzmann I, 139 u. 208 ff.
6) Athanasius hat ihn nicht; aber Pseudo-„Athanasius“ c. Apoll. 1, 10, MSG 26, 1109 D nimmt ihn auf, und er paßt zu seinen Vorstellungen (vgl. 1, 6, 1104 A; 1, 12, 1113 D; 2, 9, 1148 B). 7) hom. pasch. 8, 6, MSG 77, 572 A. 8) hom. pasch. 17, 3, 784 A 9) MSG 77, 21 D.

nehmende, später normativ gewordene *epistula ad Orientales* bietet ihn begreiflicherweise nicht. Der herrschende Terminus in den erstgenannten Schriften ist der der $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$, der auch bei Cyrill nicht völlig mit dem der $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ gleichgesetzt werden darf. Aber in der sogenannten *epistula synodica*¹ und in dem dritten der ihr angehängten Anathematismen² ist neben diesem Terminus — unter Einfluß von Cyrills Konsynodalen? oder in Rücksicht auf sie? — auch der der $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ gebraucht. — Cyrill hatte sich damit, wenn er sich nicht selbst verketzern wollte, auf diesen Ausdruck festgelegt, obwohl die Antiochener gerade ihn als einen Beweis seines Irrrens ansahen. Seine Erklärungen und Verteidigungen der Anathematismen reden so, als besage der Ausdruck für ihn nicht mehr als $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$. Aber darnach darf man den Sinn des Terminus nicht bestimmen wollen. Er bleibt ein Zeichen der apollinaristischen Färbung der Cyrillischen Christologie und muß damit zusammengehalten werden, daß Cyrill zwar unendlich oft von dem $\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma$ und vielfach von der $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ λόγου σεσαρκωμένη gesprochen hat, aber nur unter Druck und erst seit der Union vereinzelt zu einem verklausulierten Auseinanderhalten der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ in Christo sich hat bereit finden lassen³. Die wahre $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ war ihm eine $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ wie — das Gleichnis kommt auch ihm immer wieder in die Feder — die $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ von Leib und Seele im Menschen.

In dem Jahrhundert nach Cyrill ist der Terminus $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ natürlich bei den Monophysiten geschätzt geblieben. Cyrills Anathematismen schon sorgten dafür. In der orthodoxen Kirche aber kam er dadurch in eine eigenartige Stellung, daß das Chalcedonense die $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ im Sinne der *unio personalis* deutete und von den drei Lehrbriefen Cyrills nur die *epistula dogmatica* und die *epistula ad Orientales*, nicht aber die *epistula synodica* mit ihren Anathematismen approbierte⁴. Damit war die genuin Cyrillische Christologie zurückgedrängt.

Aber nur für eine Zeitlang. Die cyrillisch-chalcedonensische Theologie der Zeit Justinians lenkte über das Chalcedonense zu Cyrill zurück. Schon Maxentius trat, wie für die $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\omega\delta\eta\varsigma$,

1) ep. 17, MSG 77. 112 B C. 2) *ibid.* 120 C. 3) Vgl. Ehrhard S. 40 Anm. 1 u. S. 42 f. 4) Vgl. gegen meine früheren Aufstellungen mein Büchlein „Nestorius and his place in the history of christian doctrine“, Cambridge 1914, S. 95 ff., insonderheit S. 98 Anm. 1.

so auch — beide Begriffe gleichsetzend — für die *ἔνωσις φυσική* und für das *φυσικῶς ἔνωθῆναι* ein, und zwar in einer Weise, die einem Eiferer für das Chalcedonense angreifbar hätte erscheinen können ¹. Auch Petrus Diaconus setzte *unitio essentialis* und *naturalis* gleich ². Leontius meidet in seinen unbearbeitet uns erhaltenen Schriften den Terminus *ἔνωσις φυσική*. Ja, er läßt in einer vielseitig interessanten Ausführung erkennen, weshalb er das tat: *ὁ τρόπος τῆς ἐνώσεως, ἀλλ' οὐχ ὁ λόγος τῆς φύσεως, τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας περιέχει μυστήριον*. . . . *τὸ μὲν θεολογίας, τὸ δὲ φυσικῆς ἐστὶ θεωρίας* ³. Es mag sich hierin seine einstige „nestorianische“ Schulung verraten. Jedenfalls dachten schon in seiner Zeit viele Orthodoxe anders. Auch der Theologe, der den auf Leontianischer Grundlage ruhenden *libri VIII contra Nestorianos* ihre uns vorliegende Gestalt gab, war ein Orthodoxer dieser Art. Er sprach, wenn auch unter Abweisung möglicher Mißverständnisse, ohne Bedenken von einer *ἔνωσις φυσική* ⁴. Man kann sagen, er habe sie im Sinne der *ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν* verstanden. Aber man muß dann hinzufügen: „so, wie Cyrill diese auffaßte“: *φύσεως φύσει ἐνοικοῦσας* ⁵, *οἷον τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ σιδήρου ἔνωσις φυσική λεγομένη* ⁶.

Justinian hat, auch hier in den Bahnen des Leontius gehend, bis 553 den Terminus *ἔνωσις φυσική* nicht gebraucht. Aber seine Kirchenpolitik konnte ihm auf die Dauer die Anerkennung nicht vorenthalten. Fand er sich doch in der vom „dritten ökumenischen Konzil“ (d. h. dem Ephesinum Cyrills) gebilligten Cyrillischen *epistula synodica* und den ihr angehängten Anathematismen gegen den bösen Nestorius! Schon das Dreikapiteledikt kam einer Anerkennung dieser Anathematismen gleich. Denn die Verurteilung des Briefes des Ibas und der anticyrillischen Schriften Theodorets galt vornehmlich der gegen sie gerichteten Kritik ⁷. Und wieviel dem Kaiser daran lag, die Anathematismen Cyrills als längst anerkannt hinzustellen, zeigt sich schon vor 553 darin, daß er sich nicht scheute, durch Advokatenkunststücke, Fälschungen und grund-

1) Vgl. oben S. 240 Anm. 8 und ed. Schwartz S. 12, 3; 18, 2; 26, 27 u. 30; 27, 5. 15; doch lehnt er nur das antiochenische Verständnis der personalis unitas ab (S. 10, 16 f.). 2) ep. ad Fulgentium 3, 4. 5, MSL 65, 444 A B. 3) adv. arg. Severi MSG 86, 1940 B C; vgl. den ganzen Abschnitt von 1937 D an, insonderheit den Satz ἐγὼ γὰρ κατὰ 1940 B. 4) 1, 6. 22. 50, MSG 86, 1425 B C. 1488 f. 1512 f. 5) 1, 46, 1505 A. 6) 1, 22, 1489 A; vgl. 1, 50, 1512 C u. 2, 31, 1589 C. 7) Vgl. Justinian, adv. tria cap. 13, MSG 86, 1019 A; vgl. ad syn., ibid. 1089 A.

lose Behauptungen „nachzuweisen“, daß Leo von Rom und das Chalcedonense sie gutgeheißen hätten¹. Es war nur folgerichtig, wenn er schließlich nach anderen Cyrillischen Terminis auch den der *ἔνωσις φυσική* wieder zur Geltung brachte.

Daß dies die Absicht des *Doctrina*-Fragments gewesen ist, wird wahrscheinlich, wenn man des 8. Anathems der Synode von 553² sich erinnert. Wie dort die Cyrillischen Termini „ἐκ δύο φύσεων“ und „μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη“ nur deshalb gegen monophysitische Deutung geschützt werden, weil sie „recht verstanden“ gutgeheißen werden sollen, ebenso scheint es hier mit dem Begriffe *ἔνωσις οὐσιώδης ἡ γοὺν φυσική* zu stehen.

V.

War damit auch die „aphthartodoketische“ These anerkannt? Stammt also das *Doctrina*-Fragment wirklich aus dem A-Edikt? Und was ergibt sich, wenn dies der Fall ist, für den Sinn und die Absicht des A-Ediktes?

Die Antwort auf diese eng zusammenhängenden Fragen ist durch ein Zwiefaches zu gewinnen. Es muß untersucht werden, ob für Cyrill die *ἔνωσις φυσική* das *ἄφθαρτον εἶναι* des Leibes Christi einschloß, und zweitens, wie die aphthartodoketischen Kreise, deren These Justinian sich aneignete, das *ἄφθαρτον εἶναι* des Leibes Christi sich dachten.

Für Cyrill gehört, wie für Apollinaris, zur *ἔνωσις φυσική* der Austausch der *ιδιώματα* der Naturen. Ob dieser für Apollinaris das Teilhaben der menschlichen Natur an dem *ἄφθαρτον εἶναι* der göttlichen einschloß, kann hier dahingestellt bleiben. Ein ganz sicheres Urteil ist nicht möglich; wahrscheinlich muß die Frage bejaht werden. Cyrill verwertet den Idiomenaustausch vornehmlich, um die Bezeichnung der Maria als *θεοτόκος* und die Aneignung (das *ιδιοποιεῖν*) der Leiden seitens des Logos sowie die *θεοπρεπῆ ἔργα* der menschlichen Natur zu erklären. Aber nicht wenige seiner Äußerungen sagen mehr. Nur eine sei angeführt: λαμβάνει μὲν εἰς ἑαυτὸν τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδια· τὰ δὲ οἰκεῖα πάλιν αὐτὸς ἀντιδίδοσιν ἡμῖν, καὶ οὕτως εἰς τὴν αὐτῇ φύσει πρέπουσαν τιμὴν ἀναφέρει τὸν ἀνθρώπον αὐτῆς ἀρχαίας καθολισθήσαντα δόξης διὰ τὴν ἐν Ἀδὰμ παράβασιν³.

1) ad syn. 1075 D (vgl. Leo ep. 93, 3, MSL 54, 939 B), 1077 D, 1081 A, 1089 A. 2) Mansi IX, 381. 3) thesaur MSG 75, 561 C (vgl. in Joann. 11, MSG 74, 557 D; hom. pasch. 10, MSG 77, 617 C; de recta fide ad Theod. 38, MSG 76, 1192 A).

Nun bezweifelte niemand, daß die menschliche Natur Christi schon von ihren ersten Anfängen an sündlos gewesen sei. Mußte Entsprechendes nicht auch hinsichtlich des *posse non mori* angenommen werden? Cyrill hat beides mehrfach nebeneinandergestellt¹. Ja, gelegentlich scheint er geradezu zu behaupten, die menschliche Natur sei schon vor der Auferstehung der ἀφθαρσία teilhaftig geworden². Daran hat er freilich nie gedacht, die menschliche Natur Christi an sich, d. h. φύσει, für ἄφθαρτος zu halten³. Aber daß sie vermöge der Einigung mit dem Logos nicht zu sterben brauchte, ja dem Tode und allen an sich von der Menschennatur unabtrennbaren Nötigungen, wie dem Hungern und Dürsten, nur erliegen konnte, weil der Logos es zuließ, sagt Cyrill mehrfach⁴.

Haben die orthodoxen Aphthartodoketen der Zeit Justinians wesentlich anders gedacht? Und genügt deren Denken, um das A-Edikt zu erklären?

Ausreichende Auskunft über die orthodoxen Aphthartodoketen, allerdings der Anfangszeit Justinians, gibt das zweite Buch der gegen Nestorianer und Eutychianer gerichteten Schrift des Leontius. Schon der Titel sagt: πρὸς τοὺς ἐκ τῶν ἡμετέρων προσθεμένους τῇ κατεφθαρμένῃ τῶν ἀφθαρτοδοκητῶν <δόξῃ>⁵. — Diese „Aphthartodoketen“ nahmen zwar an, daß der Logos, φθαρτὸν ἐκ μήτρας λαβὼν τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα, εὐθέως αὐτὸ πρὸς ἀφθαρσίαν μετεκεράσατο⁶. Das folgerten sie aus der Erlösungslehre: ἄφθαρτον ἦν ὁ πρωτόπλαστος πρὸ τῆς παραβάσεως· ἄφθαρτον ἄρα καὶ τὸ τοῦ κυρίου σῶμα. καὶ γὰρ ἀναμάρτητον πάντῃ διαμεμένηκεν⁷. Aber, wie sie dem ὁμοούσιος ἡμῖν im Ansatz gerecht werden — φθαρτὸν λαβὼν τὸ σῶμα —, so erklären sie auch in bezug auf die spätere Zeit: οὐ κατὰ φύσιν ἀπαθὲς τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον, ἀλλ' ἐνώσει τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον γενομένη⁸. Das μὴ ἐφθάρθαι ist kein Zeichen einer παραλή der Natur, sondern eine Wirkung der Gottheit⁹. Das Leiden war wirklich, aber nur möglich, weil der Logos es gestattete¹⁰; es

1) Z. B. scholia de inc. 12, MSG 75, 1383 A, griech. bei Pusey, Cyrilli epp. oec. 523, 21. 2) Z. B. c. Nest. 3, 3, MSG 76, 141 D; ep. 1, MSG 77, 37 CD. 3) Vgl. de recta fide 10, MSG 76, 1149 A; contra synus. fragm. 10, MSG 76, 1433 und seine häufige Polemik gegen eine Vermischung der Naturen (Rehmann 332 Anm. 1). 4) In Luc. 4, 2, MSG 72, 528; ad reg. 2, 53, MSG 76, 1412; adv. Nest. 5, 6, ib. 240 D; scholia de inc. 8, MSG 75, 1377 B, Pusey 512, 23 ff. 5) MSG 86, 1316. 6) 1329 B. 7) 1348 B. 8) 1325 B; vgl. 1328 B. 9) 1341 D. 10) 1329 C, 1345 D, 1340 A.

war ein Wunder¹. — Daß hier der „Aphthartodoket“ mehr in Cyrillischen Bahnen bleibt als sein Gegner, zeigen dessen Gegenbemerkungen. Die Freiwilligkeit des Leidens kann auch er nicht leugnen; der Gegensatz läuft auf die Differenz hinaus, die hinsichtlich der Stellung des Logos zum Sterben der Menschennatur Christi zwischen dem „Gestatten“ und dem „Nichthindern“ besteht². Es ist scharfsinnig, wie Leontius zwischen der *ένωσις* und der *οὐσίωσις* τοῦ σώματος ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος δυνάμεως unterscheidet und aus ersterer die Sündlosigkeit der Menschennatur Christi, aus letzterer die allmähliche *διαμόρφωσις* seines Leibes herleitet³; und es ist richtig, wenn er seinem Gegner vorwirft, bei ihnen sei alles mit der *ένωσις* erledigt⁴. Aber läßt sich verkennen, daß Leontius von der physischen Betrachtung zur ethischen ablenkt?⁵ Es ist schwerlich Zufall, daß in diesem Zusammenhange bei ihm von den Antiochenern bevorzugte Termini sich wieder einstellen⁶.

Das A-Edikt Justinians, soweit wir aus dem Bericht des Evagrius es kennen, bietet nichts, das über das Denken der orthodoxen Aphthartodoketen hinausginge. Der Annahme Julianistischer Einflüsse bedarf man daher nicht, um es zu erklären. Ja, man darf nicht an sie denken. Denn daß Justinian mit dem A-Edikt die Linie chalcedonensischer Orthodoxie nicht verlassen wollte, zeigt mit urkundlicher Schärfe das *Doctrina*-Fragment, — wenn es wirklich dem A-Edikt entstammt. Und das darf nun wohl als mindestens wahrscheinlich bezeichnet werden. Auch das von Malalas erwähnte Edikt vom Dezember 563 (?)⁷ spricht dafür. Es läge sogar nahe, dies Edikt, das bei der Unzuverlässigkeit der chronologischen Angaben des Malalas auch dem Jahre 564 zugeschrieben werden kann, mit dem A-Edikt zu identifizieren, müßte letzteres nicht nach der doch wohl zuverlässigen Angabe des Evagrius in das Frühjahr 565 gesetzt werden⁸. Jedenfalls hat Justinian mit seinem A-Edikt die Bahnen cyrillisch-chalcedonensischer Orthodoxie, wie er sie verstand, nicht verlassen. Ja, er wird die „aphthartodoketische“ These — die mit Docketismus nichts zu tun hatte — als eine notwendige Folge der Annahme einer *ένωσις φυσική* angesehen haben. Die ἀφθαρσία

1) 1333 B. 2) 1332 C. 3) 1352 C bis 1353 B. 4) 1352 A. 5) Vgl. 1349 C u. 1353 A. 6) 1352 D. 7) Vgl. oben S. 238. 8) Ein Vermittlungsversuch könnte das A-Edikt vom Dezember 564 datiert, aber erst nach Absetzung des Eutychius im Januar 565 veröffentlicht denken und dann das A-Edikt mit dem von Malalas erwähnten gleichsetzen.

des Leibes Christi steht bei ihm nicht anders, als — die *ubiquitas corporis Christi* bei den lutherischen Orthodoxen.

Des Kaisers Tod hat die Dogmatisierung der Lehre vom ἄφθαρτον σῶμα Christi verhindert. Man kann das beklagen. Denn Justinians sogenannte „Ketzerie“ war die konsequente Durchführung der physischen Erlösungslehre der Griechen¹. Wäre die Lehre des A-Edikts zur Anerkennung gekommen, so würden auch blöde Augen sehen, daß die Christologie, die folgerichtig zu diesem Edikte hinführte², von Anfang an ein Irrweg war.

1) Der Terminus ἐνωσις φυσική ist von der griechisch-orthodoxen Tradition aufgenommen. 2) Vgl. Athanasius περὶ ἐνανθρωπήσεως MSG 25, 112 A: τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλάβῃ ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ.

Muhammeds Abhängigkeit von der Gnosis.

Von

Carl Clemen.

Bei seiner Promotion zum Lizentiaten der Theologie im Jahre 1874 hat A. v. Harnack u. a. die These verteidigt: *Muhammedanismum rectius quam Manichaeismum sectam Christianam esse dixeris*. Er hat auch später in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte in einer Anmerkung des Islam gedacht¹, und noch in der vierten Auflage am Schluß des zweiten Bandes² einen 1877 gehaltenen und damals als Manuskript gedruckten Vortrag über den Islam mit ganz geringen Abänderungen von neuem veröffentlicht. Damit ist eine Tradition wieder aufgenommen worden, die seinerzeit wohl Johannes Damascenus aufgebracht hatte. Genauer unterrichtet über „den Islam im Lichte der byzantinischen Polemik“ die gleichnamige Schrift von Güterbock³, während zugleich die späteren christlichen Schriften über und gegen den Islam bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts J. A. Fabricius in seinem *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis Christianae adversus atheos etc. Judaeos et Muhammedanos lucubrationibus suis asseruerunt*⁴ anführt und Steinschneider in seiner Arbeit über „polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden“⁵ auch „christliche Autoren und Schriften in europäischen Sprachen“ nennt. Trotzdem konnte 1698 Maracci⁶ klagen: „contra Mahumetum, Mahumeticamque superstitionem . . . qui scripserint, sive ex antiquioribus, sive ex recen-

1) I, 1886, S. 236, 1 = I⁴, 1909, S. 331, 2. 2) II⁴, 1909, S. 529 ff. 3) 1912. 4) 1725, S. 735 ff. 5) Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VI, 3, 1877, S. 218 ff. 6) Ebd. 9, 1.

tioribus, pauci, ne dicam paucissimi numerantur“ und neuestens Schwallby¹ sagen: „Den Theologen ist es noch nicht genügend zum Bewußtsein gekommen, daß der Islam zur Kirchengeschichte gehört“. Ist das tatsächlich der Fall? Kann man den Islam wirklich als eine christliche Sekte bezeichnen?

A. v. Harnack meinte, die Ähnlichkeit des Islam mit dem katholischen Christentum sei nicht größer, als die mit dem Judentum; ja die ursprünglichen christlichen Ideen seien in der damaligen byzantinischen Staatskirche fast völlig vergessen gewesen. Trotzdem hat Becker auch neuerdings² einen Einfluß dieser, freilich nur auf den späteren Islam, behauptet. Diese These gegenüber ihrer Bestreitung durch Leszynsky³, Mittwoch⁴ und Wensinck⁵ nachzuprüfen, ist hier nicht genügend Platz. Doch wenn Becker eine Abhängigkeit Muhammeds von der Gnosis oder dem Mandäismus leugnete und offenbar nur die spätere Zeit im Auge hatte, als er gelegentlich⁶ sagte: „Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die sektiererischen Kirchen von größerem Einfluß gewesen als die byzantinische Staatskirche, da die muhammedanische Regierung überall die Sekten gegen die orthodoxe Hauptkirche ausspielte“, so ist mit diesem tatsächlichen Widerspruch gegen A. v. Harnacks Anschauung eine bisher noch kaum untersuchte Frage aufgerollt, die selbst auf dem engen hier zur Verfügung stehenden Raum wohl gefördert werden kann.

A. v. Harnack läßt den Islam zunächst vom Judentum im allgemeinen abhängig sein und führt zum Beweis dafür folgende Anschauungen an, in denen er mit diesem übereinstimme⁷: „1. Eine solche Fassung des Gottesbegriffes, welche alle Spekulationen über eine Mehrheit von Personen in der Gottheit bestimmt ausschließt. 2. Die Zurückstellung des Begriffs der Erlösung. 3. Die Fassung des Reiches Gottes als eines sichtbaren, partikularen bzw. zukünftigen — oder damit zusammenhängend — die Indifferenz gegen den Gedanken des sittlichen und unsichtbaren

- 1) Geschichte des Qurāns von Theodor Nöldeke²II, 1919, S. 209.
- 2) Zur Geschichte des islamischen Kultus, Der Islam, 1912, S. 374 ff.; Islam, RGG III, 1912, S. 726 f.; vgl. früher Christentum und Islam, 1907, S. 16 ff.
- 3) Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds II, 1910, S. 36 ff.
- 4) Zur Entstehungsgeschichte des islam. Gebets und Kultus, ABA, philos.-hist. Kl., 1913, 2.
- 5) Die Entstehung der islamischen Reinheitsgesetzgebung, Der Islam, 1914, S. 62 ff.; vgl. früher Mohammed en de Joden te Medina, 1908, S. 99 ff.
- 6) Der Islam, 1912, S. 384.
- 7) Dogmengeschichte II⁴, 534.

Reiches Gottes. 4. Ein energischer Fanatismus zur Propaganda.“ Der hier an letzter Stelle genannte Propagandaeifer war, wie wir jetzt wissen, im Islam ursprünglich nicht vorhanden; den eigentlichen Grund für die Eroberungszüge der Araber und damit auch die Ausbreitung des Islam bildete dasjenige, was Caetanilo *immiserimento d'Arabia* genannt hat. Und auch die anderen von Harnack hervorgehobenen Eigentümlichkeiten des Islam erklären sich ebensogut wie aus dem Judenchristentum aus dem Judentum. Harnack macht auch selbst geltend, daß der „stärkste Ast“ des Judenchristentums, das sogenannte vulgäre Judenchristentum oder der Ebionitismus, deshalb „von jeder Berücksichtigung hier ausgeschlossen werden“ dürfe, „weil er sein hervorstechendstes Merkmal in der behaupteten fortdauernden Gültigkeit des gesamten alttestamentlichen Gesetzes und der Einschränkung der christlichen Religion auf die Söhne Abrahams, die nationalen Juden“ habe, während der Islam diese Schranken nicht mehr anerkenne. Harnack erinnert daher vielmehr an das gnostische Judenchristentum, das ja in der Tat, auch wenn wir vom sogenannten Elkesaitismus zunächst absehen, um 600 in Nordarabien, wo es Epiphanius¹ zu seiner Zeit voraussetzt, noch vorhanden gewesen sein könnte. Allerdings nachweisen läßt es sich — wie Nüesch³ auch gegenüber Bestmann⁴ gezeigt hat — nicht, daß Muhammed mit solchen Judenchristen in Berührung gekommen ist, wenn auch an seinen Reisen im Dienste der Chadiğa festzuhalten und daher die Möglichkeit einer solchen Berührung nicht zu bestreiten sein wird. Noch weniger ist ein Einfluß solcher judenchristlicher Evangelien im Koran wirklich wahrzunehmen. Nüesch meint sogar, Muhammed habe gar nicht lesen können und hat damit vielleicht trotz Grimme⁵ und Schwally recht⁶. Jedenfalls hat er⁷ nachgewiesen, daß die Erzählungen von der

1) *Annali dell' Islam* II, 1907, 2 S. 1083; vgl. auch Becker, *Der Islam als Problem*, *Der Islam*, 1910, S. 7 und Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 1910, S. 142. 2) *panar. haer.* 29, 7, 7; 30, 18, 1 ed. Holl; 53, 1 ed. Dindorf. 3) *Muhammeds Quellen für seine Kenntnis des Christentums*, *Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswiss.*, 1910, S. 113 ff. 4) *Die Anfänge des katholischen Christentums und des Islams*, 1884, S. 68. 90 f. 100 f. 122. 5) *Mohammed II*, 1895, S. 4 f. 6) Vgl. auch Andrae, *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*, 1917, S. 15, 1. 7) *Jesus im Koran*, *Zeitschr. f. Missionsk.*, 1910, S. 257 ff. 296 ff. 321 ff.

Geburt des Johannes (Sure 3 und 19) und von den Jüngern Jesu (Sure 3, 5 und 61) bloß auf unsere kanonischen Evangelien zurückzugehen brauchen. Nur die Schilderung der Schicksale der Maria (Sure 3), sowie diejenige der Verkündigung und Geburt Jesu (Sure 3, 19, 21 und 66) erinnern in verschiedener Weise an das *Protevangeli-um Jacobi*, sowie das *Evangelium de nativitate S. Mariae*, die *Historia de nativitate Mariae et de infantia salvatoris* und das *Evangelium infantiae arabicum*. Aber das *Evangelium de nativitate S. Mariae* und die *Historia de nativitate Mariae et de infantia salvatoris* sind a b e n d l ä n d i s c h e Schriften, die höchstens auf dem Umwege über Abessynien in Arabien hätten bekannt werden können —, und das läßt sich auch dadurch nicht wahrscheinlich machen, daß nach B r o c k e l m a n n ¹ einige Dichtungen des Jakob von Serug umgekehrt durch Vermittlung der Araber zu den Abessyniern gekommen sind. Ja, selbst wenn man es annehmen wollte, so wäre doch k e i n e dieser Schriften j u d e n c h r i s t l i c h e n Ursprungs — nicht einmal das *Protevangeli-um Jacobi*, das allerdings zu den nach Epiphanius von den (häretischen) Ebioniten „den Presbytern und jungfräulich Lebenden besonders empfohlenen (?) Schriften des Jakobus“ ² gehört haben könnte. Das Evangelium des Thomas dagegen, aus dem — wenn nicht aus dem von ihm abhängigen arabischen Kindheitsevangelium — die in Sure 3 und 5 angeführte Legende, Jesus habe aus Ton Vögel gemacht und durch Anblasen belebt, (wenn auch, wie die anderen Erzählungen, nur indirekt) stammen könnte, geht allerdings auf eine gnostische Vorlage zurück; aber da diese vor allem von den Manichäern gebraucht worden zu sein scheint, spreche ich davon lieber erst in Verbindung mit diesen (vgl. unten S. 261).

Läßt sich also im übrigen eine Abhängigkeit Muhammeds von der gnostischen Literatur in der Tat nicht beweisen, so hält N ü e s c h doch die allgemeinen Gründe, die H a r n a c k für einen Einfluß des häretischen Judentums auf den Islam geltend macht, im wesentlichen für einleuchtend. Ich glaube, daß auch das, wenigstens für den ursprünglichen Islam, nicht durchweg zutrifft, und

1) Geschichte der syrischen u. christlich-arabischen Literatur, 1907, S. 26. 2) haer. 30, 2, 6. Holl (S. 335) bemerkt zu dem überlieferten γράφουσι: „lies ἐπιγράφουσι?“ A. Meyer bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1904, S. 53, umschreibt: „Nach Epiphanius (30, 2) haben die gnostischen ‚Ebioniten‘ ihren Presbytern und jungfräulich lebenden Anhängern diese und ähnliche Schriften zur Nachachtung vorgelegt.“

erlaube mir daher, zu A. v. Harnacks Thesen¹ über das gnostische Judenchristentum, die ich in Kursivdruck voranstelle, einige Muhammed betreffende Zusätze zu machen.

„I. Das gesamte gnostische Judenchristentum unterscheidet sich von dem vulgären durch die Tendenz, den Judaismus, der noch immer die Grundlage bildet, seiner partikular-gesetzlichen und national-gefärbten Bestimmungen zu entkleiden und damit auf die Stufe der absoluten Religion und der Universalreligion zu erheben.“ Aber wenn Muhammed nie daran dachte, den Judaismus zu übernehmen, so bedurfte er doch eigentlich auch nicht erst des Vorbildes des gnostischen Judenchristentums, um ihn seiner partikular-gesetzlichen und national-gefärbten Bestimmungen zu entkleiden; ja, an die Gründung einer Universalreligion hat er wohl noch gar nicht gedacht. Allerdings Nöldke² bemerkte auch noch gegenüber Lammens: „Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch einmal aussprechen, daß nach meiner Ansicht Muhammed nie gemeint war, seine Religion und sein Reich auf Arabien oder gar auf das Hīgāz zu beschränken“; aber Snouck Hurgronje³, dem wir die neueste wissenschaftliche Darstellung des Islam verdanken, sagt am Schluß einer längeren Erörterung der Frage: „As little as Mohammed, when he invoked the Meccans in wild poetic inspirations to array themselves behind him to seek the blessedness of future life, had dreamt of the possibility that twenty years later the whole of Arabia would acknowledge his authority in this world, as little, nay, much less, could he at the close of his life have had the faintest premonition of the fabulous development which his state would reach half a century later. The subjugation of the mighty Persia and of some of the richest provinces of the Byzantine Empire, only to mention these, was never a part of his program, although legend has it that he sent out written challenges to the six princes of the world best known to him.“

„2. Zu diesem Behufe übt dasselbe (das gnostische Judenchristentum) Kritik an dem alten Testament, vor allem an dessen Opfergeboten und zeremonial-gesetzlichen Bestimmungen. Dieselben werden als spätere falsche Bestandteile ausgeschieden, die Gottesverehrung soll in reiner, geistiger Form ausgeübt werden.“ Aber die gleiche Kritik

1) Dogmengeschichte II⁴, 535. 2) Die Tradition über das Leben Muhammeds, Der Islam, 1914, S. 168; vgl. auch Arnold, The Preaching of Islam², 1913, S. 28 ff., aber dazu zugleich Snouck Hurgronje, Mohammedanism, 1916, S. 46, 1. 3) Ebd. 48 f.

Muhammeds braucht wieder nicht vom gnostischen Judenchristentum entlehnt zu sein, nicht einmal die Behauptung, daß, wie übrigens die Juden, so auch die Christen die ihnen zuteil gewordene Offenbarung gefälscht hätten.

„3. Das gnostische Judenchristentum gibt sogar (es gilt dies wenigstens von einigen Richtungen in ihm) die Beschneidung als heilsnotwendig auf oder behält sie nur als läßlichen Ritus bei.“ Aber das gilt wenigstens von dem ursprünglichen Islam wohl nicht; Muhammed nahm die Beschneidung wahrscheinlich an, wenn er sie auch im Koran nirgends ausdrücklich einschärft¹.

„4. Das gnostische Judenchristentum legt alles Gewicht auf den einen Gedanken des reinen Monotheismus und wendet sich in allen seinen Richtungen gegen die kirchliche Hypostasen- und Sohn-Gottes-Lehre.“ Aber die gleiche Stellung Muhammeds läßt sich auch aus dem Judentum erklären.

„5. Das gnostische Judenchristentum proklamiert sich selbst, d. h. das Christentum, welches es bekannte, als den durch prophetische Kraft wiederhergestellten reinen Mosaismus. Nicht eine absolut neue Religion wollte es sein, sondern die Rückführung und die vollendete reine Darstellung der alten.“ Hier nimmt auch Schwa11y, wenn gleich zurückhaltend, einen „sektiererischen“ Einfluß auf Muhammed an, wenn er sagt²: „Die eigentümliche Theorie über das Verhältnis des Qorāns zur früheren Offenbarung beruht anscheinend auf der richtigen Einsicht Muhammeds, daß seine ganze religiöse und sittliche Gedankenwelt den ‚Buchreligionen‘ entlehnt sei. Soweit unsere Kenntnis reicht, ist diese Theorie durchaus originell. Dieses Urteil würde aber wahrscheinlich anders lauten, wenn die sektiererische Originalliteratur der ersten christlichen Jahrhunderte besser erhalten wäre.“ Indes wenn Muhammed zunächst das Judentum zu vertreten glaubte, lag es, als er seinen Irrtum einsah, wohl nicht allzu fern, seine Anschauung als „die vollendete reine Darstellung der alten“ zu bezeichnen.

„6. Das gnostische Judenchristentum erkennt darum in Jesus nur einen großen oder besser den großen Propheten und scheidet alle Vorstellungen aus, die über die durch die Idee des wahren Propheten gesteckte Grenze hinausliegen . . . Da aber im Christentum hiernach nur die Wiederherstellung der alten Patriarchen-Religion und des

1) Vgl. Margoliouth, Circumcision (Muhammedan), Encyclopaedia of Religion and Ethics III, 1910, S. 677. 2) Geschichte des Qorāns² II, 121.

wahren Mosaismus gewährleistet und keine absolut neue Offenbarung zu erkennen ist, so wird angenommen, daß der wahre Prophet, welcher Jesus ist, respektive gewesen ist, auch schon in den Patriarchen und in Moses, nach anderen den Patriarchen und Moses erschienen sei. Besonders die Linie Adam, Abraham, Moses, Elias, Jesus wird hervorgehoben“ (Elias allerdings auch manchmal verworfen)¹. Nach früheren hat neuestens auch A n d r a e auf diesen Zusammenhang der Lehre von der Offenbarung des vorweltlichen Wesens Muhammeds in den Propheten der Vorzeit mit der Gnosis hingewiesen; aber dabei handelt es sich doch erst um den späteren Islam. Ja, Muhammed selbst hat, wie ebenfalls von neuem A n d r a e gezeigt hat, sogar nach dem Gedanken, ein Gesandter Gottes zu sein, nur zögernd gegriffen. Wollte man endlich die Bezeichnung der Maria als einer Schwester Aarons (Sure 19, 20) und einer Tochter Imrans = Amrams (Sure 3, 31) darauf zurückführen, daß die häretischen Ebioniten nach Epiphanius² nur Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Aaron und Jesus = Josua, ἀπλῶς διαδεξάμενον Μωυσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα, anerkannt hätten³, so liegt doch wohl die Annahme einer einfachen Verwechslung von Maria mit Mirjam näher.

„7. Ein unverwüstlicher Trieb und Fanatismus zur Propaganda eignet diesem gnostischen Judenchristentum in noch viel höherem Maße als dem vulgären“. Aber dagegen gilt das schon oben (S. 251) über die Gründe für die Ausbreitung des Islam Gesagte.

Die Ähnlichkeit des ursprünglichen Islam mit dem gnostischen Judenchristentum ist also, wenngleich sicher vorhanden, doch wohl nicht so groß, wie H a r n a c k will. H a r n a c k findet vornehmlich Parallelen zum Elkesaitismus, der in der Tat noch im 10. Jahrhundert im 'Irāq vorhanden war. Diese sog. Mugtasilā oder Sabier der Sümpfe werden sogar ausdrücklich an drei Stellen des Korans neben den Juden und Christen erwähnt; Muhammed könnte also in der Tat, wie im allgemeinen noch U h l h o r n annahm⁴, von ihnen beeinflusst worden sein. Und in welcher Beziehung soll das der Fall gewesen sein?

A. v. H a r n a c k führt folgende charakteristische Merkmale des Elkesaitismus an, die im Islam wiederkehrten⁵:

„1. Der Stifter mildert die strenge Askese in seiner Partei. Er

1) Vgl. Epiph., haer. 30, 18, 4. 9. 2) Ebd. 34, 6, 4. 3) Vgl. auch Bestmann, Die Anfänge, S. 113. 4) Elkesaiten, RE³ 5, S. 316. 5) Dogmengeschichte II⁴, 536.

beurteilt die Fälle von Verleugnung in der Verfolgung sehr milde. Er erlaubt nicht nur die Ehe, sondern treibt zu derselben. Dagegen bleibt der Weingenuß untersagt.“ Das letztere gilt aber nur nach dem Bericht im Fihrist, der den Mughtasila auch Verwerfung der Ehe zuschreibt — und widerspricht nach Brandt¹, dem ich natürlich auch sonst hier folge, „allem, was uns als elchasäisch überliefert ist“. Andererseits hat Muhammed den Weingenuß, wie Juynboll² zeigt, erst allmählich verboten — wie Wensinck³ annimmt, nach dem Vorbild christlicher Asketen in Syrien. Und auch die anderen an den Elkesaitismus erinnernden Grundsätze brauchen, wenn Muhammed von Haus aus nicht asketisch dachte, nicht aus diesem erklärt zu werden.

„2. Der Stifter setzte an die Stelle der einmaligen Taufe wiederholte Tauf-Reinigungswaschungen und er legte auf solche Waschungen ein großes Gewicht.“ In dieser Beziehung verglich auch Wellhausen⁴ den Islam mit dem Sabismus; ja, wenn er meinte, bei dessen älteren Vertretern sprächen die Kirchenväter immer nur von einmaligen täglichen Bädern, so trifft das nicht zu. Daß sich andererseits die Elkesaiten nach Hippolyt⁵ und Epiphanius⁶ mit den Kleidern und allem, was sie an hatten, baden sollten, könnte später abgekommen sein; aber immer wären die elkesaitischen Reinigungsbäder den schon von Muhammed gebotenen Waschungen nicht so ähnlich, daß diese gerade auf jene zurückgeführt werden müßten.

„3. Der Stifter rühmt sich einer neuen Offenbarung, die mit der früheren alten von Adam bis Christus zwar zusammenstimmt, aber sie überbietet. Er zeigt ein neues, heiliges Offenbarungsbuch vor, welches nach der einen Quelle vom Himmel gefallen sein soll, nach der anderen ihm durch einen Dritten von einem Engel übergeben sein soll.“ Auch Wellhausen vergleicht damit den Koran, und Brandt meint sogar⁷: „Nimmt man die Texte der Zitate (des Buches Elchasai) in Erwägung, so läßt deren Wortlaut und läßt auch ihr abwechslungsreicher Inhalt nicht mehr daran zweifeln, daß das Buch in ähnlicher Weise entstanden ist, wie nachmals der viel umfangreichere Qur'ân des Muhammed: d. h. indem die einzelnen, mit Aussprüchen

1) Elchasai, 1912, S. 138. 2) Handbuch des islamischen Gesetzes, 1910, S. 178 ff. 3) Some Semitic Rites of Mourning and Religion, Verhand. d. kon. akad. van wetensch. te Amsterdam, afd. letterkunde, n. r. XVIII, 1, 1917, S. 55. 4) Reste arabischen Heidentums, Skizzen u. Vorarbeiten, 1877, S. 206 f. 5) elench. 9, 15, 3. 5 ed. Wendland. 6) haer. 9, 3, 6; 30, 2, 5. 7) Elchasai S. 10.

des Meisters beschriebenen Blätter zusammengefügt wurden“¹. Andrae weist noch darauf hin, daß sich Muhammed durch Aufnahme dieses Gedankens eines neuen Offenbarungsbuches in unlösbare Schwierigkeiten verstrickte, und auch Schwally stimmt dem zu. Man wird also hier in der Tat einen fremden Einfluß annehmen können, ja vielleicht geht auch die Vorstellung, daß Jesus das Evangelium bekommen habe (Sure 3, 43; 5, 50; 57, 27) und daß ebenso Johannes ein Buch erhalten habe (Sure 19, 13), auf den Elkesaitismus zurück. Denn daß die Mughtasila noch von dem Buch des Elchasai wußten, ergibt sich wohl wieder aus dem Fihrist.

„4. Der Stifter verkündet, daß sich nach Jesus der wahre Prophet, der in den Patriarchen usw. erschienen sei, auch noch in anderen Personen offenbaren werde.“ Davon gilt dasselbe, was oben (S. 255) zu der von Harnack angeführten 6. Eigentümlichkeit des gnostischen Judentums überhaupt bemerkt ist; vollends die Anschauung, daß das vorweltliche Wesen Muhammeds sich auch nach ihm noch in anderen Personen (den Imamen) offenbart habe oder offenbaren werde, findet sich erst später.

„5. In der Sekte der Elkesaiten war die Verehrung des Stifters und seiner Familie eine sehr große. Sie dehnte sich selbst auf die Enkel und Urenkel seines Geschlechts aus. Überhaupt erhält die Religion an dem Stamme des neuen Propheten ihren Mittelpunkt.“ Aber auch das hat erst in der späteren Geschichte des Islam seine Parallele.

„6. Die Elkesaiten lehrten, man dürfe nicht gegen den Osten hin beten, sondern immer gegen Jerusalem.“ Aber so hat Muhammed doch nur eine Zeitlang gelehrt, und sicher nicht (obwohl das auch Wellhausens Meinung zu sein scheint) im Anschluß an den Elkesaitismus, sondern an das Judentum.

Ist so die Abhängigkeit Mohammeds vom Elkesaitismus nicht durchweg in der von A. v. Harnack versuchten Weise sicherzustellen, so geht das auch nicht mit Hilfe einiger anderer Erwägungen an, die man etwa noch anstellen könnte. Ich beginne ihre Aufzählung mit derjenigen, die noch am ehesten Eindruck zu machen imstande wäre.

Wenn die elkesaitischen Waschungen nach Hippolyt² im Namen des großen und höchsten Gottes stattfanden, so könnte man darauf die ja schon von Muhammed gebrauchte Formel *allahu akbar*, „Allah

1) Dieser Vermutung über die Entstehung des Buches des Elchasai hat jedoch Waitz (oben S. 91) widersprochen. 2) el. 9, 15, 1. 5. 6.

ist groß“, zurückführen. Aber die Anwendung dieses Prädikats auf die Gottheit findet sich auch schon im Judentum und in anderen vorderasiatischen Kulturen¹.

Wenn Muhammed (Sure 5, 116) als die zweite Person in der christlichen Trinität Maria ansieht, so könnte man das mit der Auffassung des heiligen Geistes als eines weiblichen Wesens bei Elchasai zusammenbringen. Aber auch damit wäre die Gleichsetzung des heiligen Geistes gerade mit Maria noch nicht erklärt; man müßte also mindestens zugleich zwar nicht an die Verehrung dieser bei den arabischen Kollyridianerinnen, die zur Zeit Muhammeds möglicherweise schon ausgestorben waren, wohl aber an die in der Großkirche denken. Und dann kann er auch im Anschluß an die gerade in Syrien übliche Zusammenstellung eines göttlichen Vaters, einer göttlichen Mutter und eines göttlichen Sohnes² darauf gekommen sein, Maria mit Gottvater und Jesus zusammenzustellen.

Noch weniger dürfen die rätselhaften Buchstaben, die vor gewissen Suren stehen, unter der von L o t h³ für möglich gehaltenen Voraussetzung, daß sie kabbalistische Figuren seien, deshalb aus dem Elkesaitismus erklärt werden, weil dessen Stifter seinen Anhängern ein Gebet oder eine Zauberformel hinterließ, deren rätselhafte Worte uns erst 1858 gleichzeitig durch Ign. Stern⁴ und M. A. Levy⁵ verständlich gemacht worden sind⁶. Denn wenigstens nach Schwally deuten jene Buchstaben wahrscheinlicher auf den oder die Sekretäre hin, dem oder denen die betreffende Offenbarung diktiert worden war.

Läßt sich so auch auf diese Weise eine Abhängigkeit Muhammeds vom Elkesaitismus nicht beweisen, so bleibt doch noch zu untersuchen, ob auf ihn nicht vielleicht der Manichäismus eingewirkt hat⁷. Denn wenngleich dieser in der Tat nicht als eine christ-

1) Vgl. Brandt, Elchasai S. 170 f.; Bruno Müller, ΜΕΤΑΣΘΕΟΣ, Diss. philol. Hal. XXI, 3, 1913, S. 325. 329 f., auch M. Dibelius bei Lietzmann, Handbuch zum NT III, 2, 1913, S. 213. 2) Vgl. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum², 1914, S. 142. 289 f.; Nüesch, Zeitschr. f. Missionsk., 1910, S. 327, denkt vielmehr an ägyptische Triaden, aber das liegt wohl weniger nahe. 3) Tabarīs Korankommentar, ZdmG, 1881, S. 603 f. 4) Ben-Chananja, Januarheft 1858. 5) Bemerkungen zu den arabischen Analekten des Herrn Prof. Hitzig, ZdmG, 1858, S. 712. 6) Da diese Zauberformel schon oben (S. 90) in einem anderen Beiträge zur Sprache gekommen ist, sehe ich hier davon ab, auf sie weiter einzugehen. 7) Vgl. auch Bestmann, Die Anfänge, S. 71. 74. 90. 93.

liche Sekte bezeichnet werden kann¹, so hängt er doch eben mit dem Elkesaitismus zusammen. Ja, der Elkesaitismus ist von K e ß - l e r² ein vormanichäischer Manichäismus genannt worden, und den Manichäismus selbst denkt auch A. v. H a r n a c k beeinflusst von den Mughtasila, die wieder vom Elkesaitismus abhängig gewesen seien.

Freilich darf man für die Abhängigkeit Muhammeds vom Manichäismus weder die Behauptung, das neue Testament sei verfälscht, noch das Weinverbot anführen. Beides findet sich zwar bei Mani; aber beides läßt sich, wie wir sahen, bei Muhammed auch auf andere Weise erklären. Eher könnte sein Selbstbewußtsein aus dem Manis abgeleitet werden; sagt doch H a r n a c k selbst³ von letzterem: „Wie nach ihm Muhammed und wie vor ihm der Stifter der Elkesaiten, so gab er sich selbst für den letzten und höchsten Propheten aus, der alle bisherige Gottesoffenbarung, der nur ein relativer Wert zukomme, überbietet und die absolute Religion aufrichtet.“ Auch daß sein Vater Pâtak oder Pâpak eine göttliche Stimme gehört und Mani selbst mit zwölf und dann wieder mit vierundzwanzig Jahren die Offenbarung eines Engels empfangen haben soll, könnte für Muhammed vorbildlich gewesen sein. Ferner wird das, was im Koran (Sure 4, 156) der jüdischen Behauptung: „*Getötet haben wir den Messias, Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes*“ entgegengehalten wird: „*Und sie haben ihn doch nicht getötet und gekreuzigt, sondern ein Scheinbild schwebte ihnen vor*“, nicht so zu erklären sein, wie N ü e s c h will: „Der Prophet hatte Jesum offen als den Messias anerkannt. Da werden die Juden auch gegen ihn ihr Hauptargument, das sie gegen die Christen ins Feld führten, gebraucht haben: wie kann ein Verbrecher, der am Kreuz gestorben ist, der Messias sein? Die wirksamste Antwort auf diese Frage war die Behauptung, Jesus ist nicht gekreuzigt worden. Es war eine in der Hitze des Wortgefechts abgegebene Äußerung, die der Prophet bei kühlerer Überlegung kaum getan hätte. Und hinterher mochten die folgenden Gedanken die Behauptung rechtfertigen. Ein übernatürlich geborener Mensch, der von Gott erhöht wurde, konnte

1) So übrigens auch Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte¹, 1912, S. 391. Noch weniger gehören die mesopotamischen Gnostiker, die Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 165 ff., und Norden, Agnostos Theos, 1913, S. 192 behandelt, hierher. 2) Bei Hönnicke, Das Judenchristentum, 1908, S. 239, 2. 3) Dogmengeschichte II¹, 516.

doch nicht so schmähhch gestorben sein“¹. Muhammed wird vielmehr von der doketischen Auffassung des Todes Jesu gehört haben. Bei den von N ü e s c h mitgenannten Elkesaiten (um von anderen, dem Muhammed gewiß unbekannten gnostischen Sekten abzusehen) fand dieser Dokerismus sich aber nicht; denn die einzige hier etwa in Betracht kommende Stelle bei Epiphanius² sagt nur, sie hätten gelehrt τὸν Χριστὸν εἶναι τι ἀνδροεῖκελον ἐκτύπωμα ἄορατον ἀνθρώποις. Wohl aber trifft man ihn bei den Manichäern. Allerdings spielt auch bei ihnen (und zwar bei den hier allein in Betracht kommenden orientalischen Manichäern) Jesus eine andere Rolle als bei Muhammed; aber trotzdem könnte dieser hier von jenen abhängig sein.

Doch der Hauptbeweis für einen derartigen Einfluß des Manichäismus auf Muhammed gründet sich auf den islamischen Fastenmonat, den zuerst wohl J a c o b³ und dann auch K e ß l e r⁴ und E d w. L e h m a n n⁵ aus dem Manichäismus erklärt haben. In der Regel führt man ihn ja vielmehr auf das christliche Quadragesimalfasten zurück, das aber eben nicht einen Monat dauerte und außerdem in anderer Weise geübt wurde: man enthielt sich ununterbrochen gewisser Speisen, nicht aller, und dieser nicht nur bei Tage, wie im Islam. Wohl aber war das alles bei den Manichäern der Fall und mit ihrem Fastenmonat, der nach dem Fihrist am 8. des Adhâr (d. h. März) begann, fiel im Jahre 623 der Ramadân zusammen, der, so meint J a c o b, deshalb in diesem Jahre zum Fastenmonat erklärt worden sein müsse, weil „einerseits Trotzbestimmungen gegen die Juden vorher nicht stattfinden konnten und er andererseits 624 schon bestand, da der Prophet laut Waqidî beim Auszug nach Bedr nur einen oder zwei Tage nach dem Aufbruch die Fasten beobachtete, die anderen sie aber erst brachen, als die Vergünstigung (daß nämlich Reisende nicht an das Fastengebot gebunden wären) offenbart wurde.“ W e n s i n c k⁶ wendet dagegen allerdings ein, der Fastenmonat brauche erst 624, wie die Tradition wolle, eingesetzt worden zu sein; aber trotzdem bleibt es wahrscheinlich, daß das im Anschluß an die manichäische Sitte geschah — wahrscheinlicher

1) Zeitschr. f. Missionsk., 1910, S. 303 f., vgl. auch Schlatter, Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam, Evang. Missionsmagazin, 1918, S. 261. 2) haer. 30, 17, 6. 3) Der muslimische Fastenmonat Ramadân, VI. Jahresbericht der geogr. Gesellschaft zu Greifswald, 1896, S. 5 ff. 4) Mani, Manichäer, RF³ 12, 213. 5) Erscheinungswelt der Religion, RGG II, 536. 6) Mohammed en de joden te Medina, 1908, S. 136 f.

auch, als daß Muhammed, wie Houtsma¹ will, einen alt-semitischen Gebrauch, nämlich die Feier des Tammuzmonats, erneuert hätte.

Jacob meint, Muhammed sei auch hinsichtlich des rituellen Gebets vom Manichäismus beeinflusst worden und Keßler vergleicht wenigstens die Innehaltung von bestimmten Gebetszeiten in beiden Religionen. Aber Keßler sagt selbst, während die Manichäer vier solche Gebetszeiten hatten („mittags, wenn die Sonne ihren Höhepunkt verläßt, nachmittags, einige Zeit vor Sonnenuntergang, abends, nach Sonnenuntergang und zuletzt im ersten Drittel der Nacht drei Stunden nach dem Untergang“), kenne der Islam außerdem noch das Morgengebet². Ja Muhammed verrichtete unter den zwei der drei regelmäßigen Gebete, die er allein schon kannte, eines am Morgen; er wird also insofern nicht vom Manichäismus abhängig gewesen sein. Und auch die bereits von ihm verlangten Verbeugungen und Prostrationen werden nicht aus dem Manichäismus stammen, der außer der stehenden nur die letztere Haltung beim Gebet kannte, sondern eher von Juden oder Christen entlehnt sein. Wensinck führt ja aus Johannes von Ephesus eine Erzählung an, aus der hervorgeht, daß christliche Mönche damals beim Gebet nacheinander mit den Händen, den Knien und dem Kopf den Boden berührten, und Heiler³ zeigt, daß das Sichneigen auch im Judentum üblich war. Und doch könnte nun die Bedeutung, die das Gebet im Manichäismus hatte, — Keßler nennt es den Hauptbestandteil des ganzen Kultus und auch A. v. Harnack glaubt, zumal da manches andere klüglich verhüllt wurde, habe es besonderen Eindruck gemacht — unter anderm für Muhammed vorbildlich gewesen sein, namentlich angesichts der vorher besprochenen Berührung zwischen ihm und dem Manichäismus.

Ebenso mag deshalb jene Erzählung von dem Vogelwunder Jesu indirekt aus dem von den Manichäern gebrauchten ursprünglichen Thomasevangelium stammen, ja vielleicht auch die Aufnahme der Maria in die christliche Trinität irgendwie mit der Gleichsetzung

1) Over de israëlietische vastendagen, Versl. en meded. der kon. akad. van wetensch. te Amsterdam, afd. letterk., n. r. IV, 2, 1898, S. 11. 2) RE³ 12, 213, 31 ff. 3) Die Körperhaltung beim Gebet, Orientalistische Studien, Fritz Hommel gewidmet, II, Mitteil. d. vorderasiat. Gesellschaft 22, 1918, S. 172 ff., auch Das Gebet, 1918, S. 86.

des Geistes mit der Weisheit in dem Lied von der Seele in den gnostischen Thomasakten¹, von denen das gleiche galt, zusammenhängen. Selbst die Bedeutung, die der Gedanke des Gerichts ursprünglich für Muhammed hatte, erklärt sich möglicherweise aus dem Vorbild des Manichäismus: der Schâhpûrakân Manis, den der Verfasser des Fihrist und al Biruni (um 1000) noch kannten, behandelte nämlich eschatologische Fragen, und K e ß l e r sucht das unter Verweisung auf Muhammed dadurch verständlich zu machen, daß gerade eine befriedigende Aussage über den Tod und den Zustand nach dem Tode durch die Religionsstifter zumal im Orient auf die Anziehung neuer Gläubiger einen großen Einfluß gehabt habe. Er behauptet also an diesem Punkt keine Abhängigkeit Muhammeds vom Manichäismus; aber im Zusammenhang mit dem Bisherigen darf man vielleicht auch diesen Schritt tun.

Jedenfalls hat der Manichäismus in anderer Beziehung auf Muhammed eingewirkt, und A. v. H a r n a c k also mit seiner Behauptung eines gnostischen Einflusses auf diesen recht. Mit genialem Scharfblick hat er auch in dieser seinem sonstigen Arbeitsgebiet doch ferner liegenden Frage der Forschung den richtigen Weg gewiesen und damit zugleich gezeigt, daß in der Tat zunächst der ursprüngliche Islam auch den christlichen Dogmenhistoriker angeht.

1) Vgl. darüber zuletzt Raabe bei Hennecke, Handbuch zu den neutest. Apokryphen, 568.

Eine Benutzung des Testamentum Domini nostri Jesu Christi.

Von

Carl Schmidt.

Im Jahre 1901 besprach A. v. Harnack¹ im Anschluß an einen von Marr publizierten Text „ein in georgischer Sprache überliefertes Apokryphon des Joseph von Arimathia“. Er ging dabei besonders auf die Komposition der Legende näher ein und stellte fest, daß die Erzählung aus zwei ursprünglich nicht zusammengehörigen Teilen (§ 1—17 und etwa § 33—99) bestehe, die durch ein Zwischenstück (§ 18 bis etwa 32) verbunden seien, ohne daß eine wirkliche Verbindung erreicht wäre. Für den ersten und interessantesten Teil konstatierte er die Benutzung der *Acta Pilati per Nicodemum*. Das zweite Stück (§ 33—99) bietet in breiter Ausführung die Schilderung der Entstehung der Gemeinde in Lydda, die zum Kirchenbau und zur Gründung des Bistums daselbst führt. Das Zwischenstück (§ 18—32) ist nach Harnack deshalb merkwürdig, weil es, wenn nicht alles täusche, in *majorem gloriam* der Kirche von Lydda und ihrer Stifter einer Erzählung unbeholfen nachgebildet sei, die sich ursprünglich auf die zwölf Jünger bezog und Jerusalem (nicht Lydda) zum Ziele hatte. Aus einem älteren Bericht, daß der Auferstandene seine Jünger aus Galiläa nach Jerusalem geschickt habe, sei eine Erzählung gemacht, in welcher der Auferstandene den Joseph, Nikodemus und ihre Genossen aus Arimathia nach Lydda sende.

1) SBA, phil.-hist. Kl., 1901, S. 920 ff.

Dieses Zwischenstück soll uns hier beschäftigen. Es gilt, die Quelle unseres Kompilators aufzudecken und damit den Wert der Erzählung zu bemessen.

Wie H a r n a c k richtig bemerkt, ist die ganze Szene im Zwischenstück so geschildert, als handle es sich um die zwölf Jünger. Denn nach dem ersten Teil haben sich die Jünger am Tage der Kreuzigung aus Furcht vor den Juden auf einige Tage versteckt, so daß Joseph von Arimathia und Nikodemus die traurige Pflicht übernahmen, den Gekreuzigten vom Holze herabzunehmen und nach vollzogener Salbung ins Grab zu legen. Dafür wird Joseph ins Gefängnis geworfen und erlebt hier eine Erscheinung des Auferstandenen, und zwar die erste, wie ihm ausdrücklich vom Herrn bezeugt wird. Der Herr befreit ihn aus dem Gefängnis, begleitet ihn nach der Richtstätte Golgatha und versichert beim Abschied: „*Wohlan, ich gehe zu den Jüngern nach Galiläa, um ihnen meine Hände und meine Seite zu zeigen und ihren Verstand zu erleuchten, denn sie alle sind ungläubig in bezug auf mich*“ (§ 15). Joseph begibt sich von Golgatha, nachdem er das teure Blut aus der Seite des Herrn in einer Kopfbinde und einem großen Tuche gesammelt hat, in sein heimatliches Dorf. Im Gegensatz dazu leitet das Zwischenstück die weitere Erzählung mit den Worten ein: „*Und nach der Erscheinung vor den heiligen Jüngern prüfte Thomas in Jerusalem und versicherte (sich), daß der Lehrer auferstanden sei.*“ Das setzt doch den Bericht Jo. 20, 19 ff. voraus, wonach die Jünger nicht nach Galiläa geflohen sind, sondern, wenn auch versteckt, noch in Jerusalem weilen und dort der Erscheinung des Auferstandenen teilhaftig geworden sind, die freilich von Thomas mit Unglauben aufgenommen wird, bis auch er sich von der Tatsache der wahrhaftigen Auferstehung überzeugt. Dementsprechend berichtet Joseph § 19: „*Ich wußte nichts und saß in meinem Hause zusammen mit Seleukus, Nikanor, Habibo, dem Sohne Gamaliels, Nikodemus, Walladi (Palladius) und Ereo (Hero).*“ Darnach ist die Kunde von der Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern noch nicht zu den Ohren des Joseph gelangt. Die genannten Personen sind um ihn versammelt, um ihn wegen der erlittenen Unbill von seiten der Hohenpriester und Schriftgelehrten zu trösten. Da leuchtet plötzlich ein Licht im Hause auf, und der Auferstandene erscheint mitten unter ihnen mit den Worten: „*Friede sei euch allen!*“

Es muß also unbedingt eine Erzählung von dem Kompilator

benutzt sein, die gar keine Beziehung des Auferstandenen zu Joseph von Arimathia kannte, so daß das Ganze nur künstlich aufgepfropft ist. Man würde nun geneigt sein, als Quelle den evangelischen Bericht Jo. 20, 19 ff. zu statuieren, aber der weitere Text verbietet dies. Denn es heißt im folgenden: „*Wir fielen nieder und beteten ihn an. Er segnete uns. Und wir priesen Gott, den Vater der Welten, der uns errettet hat durch seinen heiligen Sohn. Furcht befiel unsere Herzen und wir vermochten nicht aufzustehen und das unbeschreibliche Licht anzusehen, das unsern Herrn Jesus Christus umfloß. Von großem Schrecken betroffen, verblieben wir hingestreckt gleichsam wie Kinder ohne Sprache.*“ — Bei diesen Worten wurde ich an den Eingang im Prolog zum *Testamentum domini nostri*¹ erinnert, wo wir lesen: „*Und es geschah, als unser Herr von den Toten auferstanden und uns erschienen war, wurde er von Thomas, Matthäus und Johannes betastet und wir wurden überzeugt, daß unser Lehrer von den Toten auferstanden war, da fielen wir auf unser Antlitz und priesen Gott, den Vater der neuen Welt, der uns durch Jesus Christus unsern Herrn erlöst hat.*“ Hier ist nur von den zwölf Jüngern die Rede, aus denen Thomas neben Matthäus und Johannes als besondere Zeugen für die leibliche Auferstehung hervorgehoben sind. Unser Kompilator hat einzelne apokryphe Züge zugunsten des evangelischen Berichtes Jo. 20, 26 f. gemodelt. Daß wir auf der richtigen Fährte für die Quelle unseres Stückes sind, wird zur Evidenz erhoben, wenn wir den weiteren Text des Apokryphons den betreffenden Sätzen des *Testamentum* gegenüberstellen.

A p o k r y p h o n.

23. *Da legte er die Hand auf alle, auf jeden von uns besonders, erhob uns und sprach zu uns so: „Warum sind eure Herzen betrübt und warum seid ihr so sehr beunruhigt? Warum habt ihr vergessen, daß der Vater mich gesandt hat? Vermag er nicht große und wunderbare Werke zu tun zum Heile derer, die an mich geglaubt haben mit*

T e s t a m e n t u m.

Als Jesus unser Herr auf jeden von uns die Hand gelegt hatte, richtete er uns auf und sagte: „Warum ist euer Herz gesunken und hat euch ungeheure Bestürzung durchdrungen? Wisset ihr denn nicht, daß derjenige, der mich gesandt hat, imstande ist, Wunderbares zu tun zur Rettung derer, die an ihn von Herzen geglaubt haben?

1) ed. Rahmani, Mainz 1899; vgl. oben S. 167, Anm. 2.

ihrem ganzen Herzen? Warum habt ihr euch so verführen lassen und warum seid ihr so schwach geworden, da euch versichert worden ist, daß ihr Kinder des Lichts sein werdet?

24. Bittet meinen Vater, der im Himmel ist, daß er euch erfülle mit dem heiligen Geist und euch verleihe mit mir zu sein in Ewigkeit.“

25. Wir antworteten und sprachen zu ihm: „Herr, was ist's um den heiligen Geist und welche Kraft besitzt er, daß du uns gesagt hast, daß wir um den heiligen Geist bitten sollen?“ Und er sprach zu uns: „Wahrlich, ich sage euch, ihr werdet nicht anders Kinder des Lichts, denn durch den heiligen Geist.“

(Nikodemus antwortete und sprach zu ihm: „Herr, gib ihn uns, so wie du mir bereits das erstemal gesagt hast: ‚Wenn ein Mensch nicht geboren wird aus Wasser und heiligem Geist, kann er nicht in das Himmelreich kommen‘.“) ¹

26. Da blies uns unser Herr Jesus Christus an und sprach zu uns: „Nehmet hin den heiligen Geist und werdet alle erfüllt vom heiligen Geist.“ Und es war große Freude bei uns wegen des Geschenks des heiligen Geistes.

Wollet also nicht so bestürzt sein wie die Statuen und wollet nicht zögernd verbleiben, sondern wie die Kinder des Lichtes bittet meinen Vater, der im Himmel ist, um den Geist des Rates und der Hochherzigkeit, und er wird euch mit dem heiligen Geist erfüllen und euch gewähren, daß ihr mit mir seid in Ewigkeit.“

Und wir antworteten, indem wir sagten: „O Herr, wer ist der heilige Geist und was ist seine Macht, von dem du uns sagtest, daß wir ihn erbitten sollen?“

Es sprach zu uns unser Herr: „Wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet nicht sein Kinder des Lichtes, wenn nicht durch den heiligen Geist.“

Und sofort blies uns Jesus an und nach Empfang des heiligen Geistes sprach er zu uns: „Wahrlich, ich sage euch: Ihr seid diejenigen, die ihr Jünger des Himmelreiches geworden seid“ etc. etc.

1) Der Verfasser hält hier die Fiktion aufrecht, daß es sich um den Kreis des Joseph handelt, verbindet damit zugleich die Tendenz, der Erzählung einen evangelischen Charakter zu verleihen.

Mit § 26 nimmt die Benutzung des *Testamentum* ein Ende, deshalb werden wir auch hier, und nicht in § 32, einen Einschnitt machen müssen, denn mit § 27 setzt die Erzählung von der Sendung des Joseph nach Lydda ein. Freilich auch in dem folgenden Stück erscheint Jerusalem als Ort der Handlung, wenn Joseph den Herrn daran erinnert, daß viele Pharisäer und Schriftgelehrte sich in jener Stadt befinden, die den Jüngern nachstellen und sie zu verjagen trachten. Auch weist er auf die Anwesenheit des Saul hin, der die Stadt verstört und den Jüngern Böses zufügen will. Das alles hat mit Lydda nichts zu tun und klingt, wie H a r n a c k mit Recht bemerkt, als handle es sich um Jerusalem. Ich glaube aber nicht, daß der Kompilator eine neue außerkanonische Quelle benutzt hat; vielmehr hat er meines Erachtens, da er über keine große Erfindungsgabe verfügte, den Stoff aus der Apostelgeschichte bezogen.

Uns interessiert in erster Linie die stillschweigende Verwertung des *Testamentum*. Denn obwohl diese Schrift ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt war und ins Syrische, Koptische, Äthiopische und Arabische übersetzt wurde, besitzen wir, abgesehen von den handschriftlichen orientalischen Versionen, keine äußeren Zeugnisse bei den Schriftstellern; nur der Schreiber des *Cod. Sang.* 38 bemerkt am Rande der Handschrift zu einem Abschnitt auf fol. 14, daß er von Severus von Antiochien (Anfang des 6. Jahrhunderts) benutzt wäre, aber uns fehlt die Kontrolle. Für die Datierung des *Testamentum* kann leider unser Apokryphon nichts beitragen, da ich dieses Machwerk in das 7. Jahrhundert verlegen möchte. Der Verfasser war ohne Zweifel ein Glied der orientalischen Kirche, in welcher das *Testamentum* quasi-kanonisches Ansehen genoß; wegen Lydda macht H a r n a c k den palästinensischen Ursprung wahrscheinlich.

Der Charakter des Kleinen Katechismus Luthers.

Von
Wilhelm Bornemann.

I.

Luthers Kleiner Katechismus will ein Buch für das Volk sein. Nur eine wahrhaft volkstümliche Auffassung und Verwertung verwirklicht, was Luther mit ihm erreichen wollte. Als ein Meisterstück volkstümlicher Erziehungskunst hat er ihn geschaffen.

Der Kleine Katechismus, dessen Sinn und Zweck am sichersten aus dem Großen Katechismus zu verstehen ist, umfaßt in kürzester Form den ganzen Ertrag der katechetischen Arbeiten Luthers. Diese beruhen auf den Erfahrungen im Beichtstuhl, auf der Beobachtung des öffentlichen und persönlichen Lebens und auf den Ergebnissen der Kirchenvisitation. Sie sind in mancherlei Studien, Unterredungen, Disputationen und in seelsorgerlicher, unterrichtlicher, schriftstellerischer und predigtamtlicher Tätigkeit herangereift. In den verschiedensten Formen sind sie der Öffentlichkeit dargeboten, vor allem in mehreren Reihen von Katechismuspredigten und daneben in Schriften wie der „Kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers“ (1520) und dem „Sermon von den guten Werken“ (1520). So ist der Kleine Katechismus eine Frucht des Lebens und nüchternen Wirklichkeitssinnes. Da ist nichts aus der bloßen Theorie und für die Theorie gesagt, sondern alles aus der Praxis für die Praxis. In jedem Stück spürt man, wenn man es unmittelbar und unbefangen auf sich wirken läßt, den gesunden Erdgeruch, die Verknüpfung mit den Tatsachen des menschlichen Daseins.

Luthers Katechismus ist aus ganz bestimmten geschichtlichen Verhältnissen hervorgewachsen und ihnen angepaßt. Er ist ge-

schrrieben in einer Zeit, wo das Lesen von Büchern im Volk selten, der Besitz von Büchern noch seltener, wo das Schulwesen und der kirchliche Unterricht weder überall gleich noch sehr entwickelt, wo das alte Weltbild noch unerschüttert, wo jung und alt an die katholische Praxis und Methode gewöhnt war. Er ist für das ganze Volk bestimmt: durchaus nicht ohne weiteres und allein für „die Schule“, sondern in erster Linie für das Haus, und nicht bloß für die Jugend, sondern ebensogut für die Erwachsenen. Da das Schulwesen damals noch sehr rückständig und der kirchliche Unterricht oft genug recht mangelhaft war, rechnet Luther hauptsächlich damit, daß in den Familien der Hausvater Weib, Kinder und Gesinde täglich um sich sammeln und sich und ihnen mit Hilfe des Katechismus immer wieder die christlichen Grundwahrheiten einprägen soll. Das besagen die Überschriften sämtlicher einzelner Stücke mit voller Deutlichkeit: der Hausvater „soll sie seinem Gesinde einfältiglich fürhalten.“ Auf diesen Tatbestand weisen die Gebete, die Haus- tafel, die Auslegungen des 6., 7., 8., 9. und 10. Gebotes hin und besonders deutlich die Erklärungen des 1. Glaubensartikels und der 4. Bitte, die völlig auf einen verheirateten Bauern zugeschnitten sind. Wenn Luther den ganzen Katechismus in diesem Sinne gehalten hat, so ist das geschehen, um die Belehrung möglichst allgemein auszubreiten. Das Haus und alle christlichen Erwachsenen sollten mithelfen, und der Bauernstand umfaßte damals bei weitem die größte Mehrzahl der Volksgenossen. Doch muß man sich vor der weitverbreiteten Meinung hüten, als habe man Luthers Erklärung schon recht erfaßt, wenn man einfach seine auf den verheirateten Bauern gemünzten Worte sich aneignet. Luther will vielmehr zeigen, daß ein jeder einzelne die christlichen Glaubensgedanken in die Wirklichkeit seines eigenen Standes und Lebens aufnehmen muß.

Luther konnte weder mit modernen Schulen und Seminaren noch mit wirklicher pädagogischer Kunst und Methode im damaligen Lehrstande rechnen. Er selbst war ein genialer Pädagoge, aber ohne die erzieherische Schulung späterer Zeiten in Theorie und Praxis. Er bemühte sich unermüdlich, zu bessern und zu fördern, aber in vielen äußerlichen Stücken blieb er ein Kind seiner Zeit. Er gibt die Anweisung, zunächst den Wortlaut der einzelnen Katechismusstücke ohne jede Erläuterung einzuprägen („einzubleuen“), und zwar zunächst den Text der Vorlagen, dann den Text seiner Erklärungen. Erst später soll dann die Veranschaulichung im Sinne des Großen

Katechismus, das „Ausstreichen“, hinzutreten. Er denkt dabei, wie er im Großen Katechismus andeutet, neben Mahnungen auch an Nötigung durch den Stock oder durch Hungern oder durch Dienstentlassung, an Zurückweisung vom Abendmahl, ja bei hartnäckigem Widerstande sogar an Landesverweisung. Daneben freilich spricht er mehrfach die Hoffnung aus, daß durch dauernde Gewöhnung, Einprägung und Veranschaulichung das eigene praktische Verständnis, die Freiwilligkeit des Lernens und die Liebe zur Sache sich entfalte. Er gibt den richtigen Wink, daß man bei Kindern und einfachen Leuten die Wahrheiten in einer festen, gleichmäßigen, unveränderlichen Form einpräge. Von da aus soll man Schritt für Schritt weitergehen. Was zuerst wenig oder gar nicht verstanden wird, kommt allmählich doch zum Verständnis. Der Katechismus ist so kurz, damit er fest eingeprägt und auswendig gelernt werden und so den Besitz eines Lehrbuchs ersetzen kann. Durch täglichen Gebrauch und dauernde Wiederholung soll sein Inhalt zum Bewußtsein kommen und mit der Seele verwachsen. Man vergleiche dazu, was Luther in den Vorreden zum Großen Katechismus von sich selbst sagt und von den Hausvätern fordert.

Im Volksleben konnte Luther, als er den Katechismus veröffentlichte, nach Preisgabe der Ohrenbeichte keine anderen Voraussetzungen machen als die Predigtpraxis, die Gelegenheit des Unterrichts in Schule und Kirche und die von ihm befürwortete gemeinsame Andacht in der Familie — also weder eine zusammenhängende Kenntnis der Elemente des Christentums noch den Besitz von Lehrbüchern, von Fibel und Bibel, von Gesangbuch und Katechismus, auch nicht einen Unterricht in der biblischen Geschichte oder eine wenn auch noch so kurze Bibelkunde oder einen Abriß der Kirchengeschichte, am allerwenigsten „Lehrpläne“ oder eine Reihe abgegrenzter „Stufen“ im „Religionsunterricht“. Alle diese Dinge sind erst im Laufe der Jahrhunderte durch den Katechismusunterricht entstanden oder mit ihm verbunden worden. Ist für unser heutiges Bewußtsein der Katechismusunterricht ein Stück neben anderen geworden, so ist er für Luthers Zeit und Bewußtsein zunächst eine elementare Darstellung des ganzen Christentums. Luther sagt selbst im Großen Katechismus: „Der Katechismus ist eine Kinderlehre, so ein jeglicher Christ zur Not wissen soll, also, daß, wer solches nicht weiß, nicht könnte unter die Christen gezählet und zu keinem Sakramente zugelassen

werden.“ „In den drei ersten Hauptstücken ist kürzlich, gröblich und aufs einfältigste verfaßt alles, was wir in der Schrift haben.“ „Der Katechismus ist der ganzen heiligen Schrift kurzer Auszug und Abschrift.“ Luther weist wohl darauf hin, daß man diese Elemente „weiter ausstreichen“, für die Kinder später allerlei Psalmen, Gesänge und dergleichen hinzufügen, für die Fortgeschrittenen und Gelehrten den Inhalt des Katechismus in ganz anderer Weise behandeln kann. Aber er bricht im Großen Katechismus mehr als einmal seinen Gedankengang ab, um nicht die Föhlung mit dem Verständnis der einfachen Leute zu verlieren. Er will im Katechismus eben nur alles das geben, was für das Christenleben wesentlich und notwendig ist, aber nicht etwa alles, was im Christentum irgendwie wichtig und wertvoll ist. Darum hat man nicht bloß darauf zu achten, was er im Kleinen Katechismus sagt, und wie er es sagt, sondern ebensosehr auch darauf, was er nicht sagt, also für das Volk nicht für unbedingt notwendig hält.

Luther beschränkt sich also auf das Allgemeingöltige und jeden Tag Gleichbleibende. Er beantwortet deshalb in den drei ersten Hauptstücken nur die Fragen: Wie soll ein Christ leben? Wie soll er glauben? Wie soll er beten? Dazu behandelt er die beiden von Jesus eingesetzten Handlungen: die grundlegende, durch die man ein Glied der christlichen Kirche wird, und die höchste gemeindliche Feier, in der man des Evangeliums immer wieder besonders gewiß wird. Endlich fügt er, ohne weitere Erklärung, die täglichen Gebete und für die verschiedenen Stände die Haustafel hinzu.

Eine „Architektonik“, von der man viel geredet hat, kann man im Katechismus suchen oder in ihn hineindeuten. Beabsichtigt und gewollt hat Luther sie nicht. Denn Luther selbst legt auf die von ihm gewählte Reihenfolge nicht entscheidendes Gewicht, zählt die Hauptstücke vielmehr gerade in der Vorrede zum Kleinen Katechismus zwanglos und unbefangen auch in anderer Reihenfolge auf. Er gibt auch keine maßgebende und sich gleichbleibende Begründung seiner Reihenfolge. Noch weniger findet sich im Wortlaut eine Anknüpfung eines Hauptstückes an das andere. Es ist bezeichnend, daß sich in den ganzen drei ersten Hauptstücken nur an einer einzigen Stelle, nämlich am Anfang der Erklärung des 3. Artikels, eine Überleitung findet. Sonst wird jedes Stück, vor allem jedes Hauptstück, völlig selbständig erklärt. Innerlich freilich hängt jedes Hauptstück mit jedem anderen auf das innigste zusammen, und aus dem Wort

laut und Gedankengang kann man mancherlei Beziehungen hinüber und herüber aufdecken. Eigentlich aber behandelt Luther in jedem Hauptstück das Ganze des Christentums, und das wirklich grundlegende Hauptstück ist das zweite. Das alles wird noch beleuchtet durch die Tatsache, daß in der Wirklichkeit die Reihenfolge vielleicht bei der ersten Einprägung des Katechismus von Bedeutung sein kann, aber bei regelmäßigem Gebrauch, wie Luther ihn sich dachte, völlig gleichgültig wird. Daß man z. B. die Beziehungen zwischen dem 1. und 2. Hauptstück mit gleichem Rechte sehr verschieden darstellen kann, versteht sich von selbst und ist auch aus Luthers Schriften leicht zu belegen. In dieser Hinsicht muß dem Unterrichtenden volle Freiheit bleiben.

- Mit der Zusammenstellung der Stücke des Katechismus hat Luther nicht etwas völlig Neues geschaffen. Neu dürfte die „Haustafel“ sein, ebenso die Belehrung über Taufe und Abendmahl; in allem anderen lehnt sich Luther an das in der kirchlichen Praxis des Mittelalters Gegebene an, wie es sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hatte. Daß er in bezug auf die altkirchliche Verwertung des Dekalogs und des apostolischen Glaubensbekenntnisses geschichtlich nicht ganz richtig geurteilt hat, bedarf nur der Feststellung, aber nicht der Entschuldigung. Jedenfalls knüpft er mit den drei ersten Hauptstücken unmittelbar an die vorhandene kirchliche Überlieferung an: er will das, was dem Volke seiner Zeit aus Gottesdienst und Beichtstuhl bekannt ist, zum rechten evangelischen Verständnis bringen. Dabei steht er dieser Überlieferung mit großer Freiheit und geistiger Sicherheit gegenüber. Er gliedert das Glaubensbekenntnis nicht nach katholischer Auffassung in 12, sondern nach seinem Ursprung und Sinn in 3 Artikel. Taufe und Abendmahl lehrt er in neuem, tiefem Sinne verstehen. Auch das Vaterunser weiß er neu, praktisch und tief zu deuten. In allem sucht er den biblischen Sinn und den Willen Jesu zur Geltung zu bringen. Deshalb deutet er die beiden ersten Hauptstücke völlig um: den jüdischen Dekalog erklärt er weder in der Weise der Rabbinen noch in der Weise des katholischen Beichtstuhls, sondern nach der Anleitung, die Jesus in der Bergpredigt gibt; das katholische Apostolikum im Sinne echten evangelischen Glaubens, aber nicht nach der katholischen Auffassung. Aus dem jüdischen Stück macht er ein christliches, aus dem katholischen Stück ein evangelisches. Denn seine „Erklärungen“ wollen uns doch sagen, wie wir diese

Stücke recht zu verstehen haben. Sie geben den vollen, praktischen Sinn dieser Stücke wieder, so daß sie für den evangelischen Christen an ihre Stelle, aber nicht neben sie oder zu ihnen treten. Im Wortlaut stimmen wir mit den Katholiken und Juden überein, im Verständnis scheiden wir uns von ihnen.

Dabei enthält sich aber Luther, sonst ein so gewaltiger Streiter, in diesem Erziehungswerk aller Angriffe. Er verschweigt die Gegensätze nicht, er verwischt sie auch nicht. Aber er bringt sie rein sachlich, ohne jede scharfe Wendung, zur Geltung. So bei dem 1. Artikel mit den Worten „ohne alle mein Verdienst und Würdigkeit,“ im 3. Artikel, indem er die „Eine heilige christliche Kirche“ einfach als „die Christenheit“ erklärt und mit der „Gemeinde der Heiligen“ gleichsetzt, und indem er in seiner Auslegung das Wort „Auferstehung des Fleisches“ in Auferstehung „der Toten“ umwandelt. Ebenso scheidet er durch die Erklärung der 2. Bitte sowohl die jüdische wie die katholische Auffassung des Gottesreiches völlig aus, ohne sie auch nur mit einem Worte ausdrücklich zu erwähnen. Im 4. Hauptstück ist gegen die Baptisten, im 5. Hauptstück gegen die katholische Auffassung des Abendmahls und der Messe wie gegen die „Sakramentierer“ tatsächlich Stellung genommen, aber ohne jede besondere Polemik. Das alles zeigt den Meister der Erziehung und die volle Herrschaft über den Stoff.

Endlich ist zu beachten, daß Luther seine Erklärungen wohl im 4. und 5. Hauptstück mit Bibelworten begründet, aber sie sonst fast ganz unablässig von Bibelsprüchen mit seinen eigenen, unmittelbaren Worten gibt. Ausnahmen sind nur die Stellen in der Erklärung des 2. Artikels „nicht mit Gold oder Silber“ usw. (vgl. I. Pe. 1, 18 f.) und „ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit“ (vgl. Rö. 14, 17 f.). Ebenso ist wichtig, daß Luther sich nur praktischer, volkstümlicher Ausdrücke und Wendungen bedient, aber nicht theologischer. Die einzige Ausnahme ist in der Erklärung des 2. Artikels die Stelle: „wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren.“ Die durchaus theologische Fassung dieser Stelle ist ihm aber wohl, da eine wesentliche Meinungsverschiedenheit hier nicht bestand, infolge der kirchlichen Gewöhnung nicht zum vollen Bewußtsein gekommen. Sie war ihm der natürliche und anerkannte Ausdruck des religiösen Grundgedankens, daß Jesus als Mittler zugleich Träger wahrhaft menschlichen und göttlichen Wesens ist.

II.

Aber gerade eine solche auffallende Ausnahme nötigt zu der Frage, von der im wesentlichen das rechte Verständnis und die richtige Behandlung des Kleinen Katechismus abhängt: Wie verhalten sich eigentlich Luthers Erklärungen zu den von ihm erklärten Texten? —

Von der katechetischen Art der Rabbinen und des Mittelalters unterscheidet sich Luther dadurch, daß er nicht am Buchstaben haftet und weder kasuistisch noch allegorisch verfährt, sondern mit voller Freiheit gegenüber dem Wortlaut den christlichen Sinn der Texte feststellt. Daß er dabei möglichst die Wirklichkeit des Lebens zu erfassen sucht, spürt man auf Schritt und Tritt, auch bei seinen ausdrücklichen methodischen Winken. Allein man muß mehr behaupten: Luthers „Erklärungen“ sind überhaupt keine Erklärungen im landläufigen, modernen Sinn, nämlich analytische Deutungen der einzelnen Begriffe und Sätze, sondern vielmehr durchweg Anwendungen. Bei dem 1. Hauptstück fällt das vielleicht nicht so auf, weil eine Erklärung von Geboten den Hinweis auf die Praxis notwendig einschließt. Um so mehr ist es bei dem 2. und 3. Hauptstück zu beachten. Luther gibt hier tatsächlich nicht eine Lehre über Glauben und Glaubensgegenstände, über das Beten und den Inhalt der Bitten, sondern eine Anleitung, Glauben und Beten zu lernen und zu üben. Er zeigt, was ein glaubender und betender Christ empfindet, denkt, wünscht, gelobt und hofft. Luthers Katechismus will nicht ein Lehrbuch, sondern ein Lebensbuch sein, ein Buch nicht bloß für den Verstand, sondern vielmehr für Gewissen, Herz und Willen. Luther selbst hat den Katechismus „gebetet.“ Es ist dringend nötig, dies einmal völlig klarzulegen.

Die vier schweren Ausdrücke des 1. Artikels — „Gott,“ „allmächtig,“ „Schöpfer,“ „Himmel und Erde“ — hat Luther weder erklärt noch zu erklären versucht, einerseits, weil sie sich einer erschöpfenden Begriffsbestimmung entziehen, andererseits, weil ihre begriffsmäßige Erklärung doch nur dem katholischen „Glauben“, nämlich dem Fürwahrhalten von Kirchenlehren, aber nicht dem evangelischen Glauben, der Überzeugung, Vertrauen, Zuversicht und Hingebung ist, entsprechen würde. Dagegen erklärt Luther den praktischen Sinn des ganzen Artikels, nämlich: was

es heißt, an einen Gott, Vater und Schöpfer glauben, und zwar so, daß er zeigt, wie jeder das in der Wirklichkeit seiner eigenen Lebensverhältnisse lernen und üben soll. Er wendet den Artikel auf unser Ich an. Er gibt nicht eine allgemeine Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften, von der Schöpfung, von den Engeln, von der Weltregierung usw., sondern leitet jeden einzelnen Christen an, aus der geheimnisvollen Tatsache seines eigenen Lebens, aus der Fülle der Güter, die ihm selbst zuteil werden, aus dem Schutz, den man persönlich erfahren hat, selbst der unverdienten Güte und Barmherzigkeit, die über uns waltet, gewiß zu werden und dann willig die Pflichten rechten Glaubens — danken, loben, dienen, gehorsam sein — zu üben. In der eigenen Erfahrung soll der Glaube wurzeln und sich bewähren. „Glauben“ heißt eben nicht: Begriffe über Gott haben, Lehren über ihn für wahr halten, sondern: von Herzen ihm vertrauen, persönlich seiner gewiß sein.

Genau so ist es beim 2. Artikel. Luther „erklärt“ keinen einzigen der zahlreichen schwierigen Ausdrücke, weder diejenigen, die wegen des veränderten Weltbildes in ihrem buchstäblichen Sinn heute für uns Schwierigkeiten bieten („niedergefahren zur Hölle“, „auferstanden von den Toten“, „aufgefahren gen Himmel“, „sitzend zur Rechten Gottes“, „von dannen er kommen wird“), noch diejenigen, die auch zu seiner Zeit einer Erklärung hätten bedürftig scheinen können („Jesus Christus“, „eingeborener Sohn“, „empfangen vom heiligen Geiste“). Bewußt und absichtlich, wie sich aus dem Großen Katechismus ergibt, vermeidet er das alles. Er erklärt den ganzen Artikel einheitlich und praktisch, indem er jeden einzelnen Christen lehrt, dessen inne zu werden, daß an Jesum glauben heißt ihn als Herrn anerkennen. Dabei sollen wir alle, ein jeder für sich, daran denken, zu welchem Zwecke Jesus uns erlöst hat oder unser Herr geworden ist, aus welchem Zustand er uns erlöst hat oder an wessen Stelle er unser Herr geworden ist, um welchen Preis er unser Erlöser und Herr geworden ist, und welches die Bürgschaften sind, daß er wirklich unser Herr und Erlöser ist. Auch hier wird alles auf die Wirklichkeit und auf die Erfahrung des einzelnen gestellt: an Jesum glauben heißt sich dankbar als sein Eigen fühlen, in seinem Reiche unter ihm leben und ihm dienen in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit. Die Bürgschaften dafür, daß wir das können,

liegen darin, daß er ganz zu uns und ganz zu Gott gehört und lebendig und uns gegenwärtig ist.

Als der Lebendige und Gegenwärtige erweist sich Jesus — das ist dann der Sinn des 3. Artikels — uns in der fortwirkenden Kraft seines innersten Wesens, d. h. in seinem Geist. Auch hier verzichtet Luther auf eine Erklärung der einzelnen Stücke, obwohl sie doch recht erklärungsbedürftig erscheinen. Weder von der „Einen heiligen christlichen Kirche“ noch von der „Gemeinde der Heiligen“ noch von der „Auferstehung des Fleisches“ noch vom „ewigen Leben“ gibt er eine Begriffsbestimmung, ja, nicht einmal von dem Worte „heiliger Geist“. Die christliche Kirche und die Gemeinde der Heiligen faßt er als gleichbedeutend auf und setzt dafür das deutsche Wort „Christenheit“. Wiederum aber faßt er den ganzen 3. Artikel als eine Einheit auf und leitet uns an, daß ein jeder einzelne ihn praktisch auf sich anwende. Der Glaube an den heiligen Geist besteht in Wirklichkeit nicht in theoretischen Vorstellungen, auch nicht im Fürwahrhalten von Kirchenlehren über sein Wesen, sondern in der persönlichen Erfahrung und freudigen Anerkennung seiner Wirksamkeit. An den heiligen Geist glaubt, wer in der Christenheit sich durch das Evangelium berufen, durch die Tugenden (das sind die „Gaben des Geistes“) erleuchten, im rechten Vertrauen auf Gott heiligen und erhalten läßt und die Wirkungen des Geistes täglich in sich aufnimmt.

Ähnlich steht es bei dem 3. Hauptstück. Luther erklärt nicht die schwierigen Ausdrücke, z. B. „der du bist im Himmel“, „Geheiligt werde dein Name“ (ein Ausdruck, den er im Großen Katechismus selbst als „finster“ und „undeutsch“ bezeichnet), „dein Reich“, „Schuld“, „Versuchung“, sondern er gibt eine praktische Anweisung, was man bei jedem einzelnen Stücke denken und erflehen soll. Bei der Anrede und bei dem Amen weist er darauf hin, in welcher Stimmung und Gesinnung wir als Gottes Kinder das uns von Gott selbst befohlene Gebet beten sollen, nämlich „getrost und mit aller Zuversicht“, in fester Gewißheit der Erhörung. Bei der 1. Bitte sollen wir, um als Gottes Kinder den Namen Gottes zu heiligen, darum bitten, daß wir das Wort Gottes recht hören und ihm vertrauen und folgen. In der Gewißheit, daß das Reich Gottes nur dort ist, wo der Geist Gottes wirkt, sollen wir

in der 2. Bitte uns diesen Geist erlehen. In der 3. sollen wir, damit der gute und gnädige Wille Gottes geschieht, um die Niederwerfung der Mächte bitten, die den bösen Willen vertreten. Nach der 4. Bitte sollen wir alles, was wir nötig haben, besitzen und begehren, nur aus der Hand Gottes hinnehmen und nie bei den Gaben den Geber vergessen. Die 5. Bitte lehrt uns, unsere Schuld bekennen, Gottes Gnade suchen und Versöhnlichkeit geloben. Die 6. soll uns daran erinnern, wie leicht wir von Teufel, Welt und Fleisch betrogen werden, damit wir Gott um seinen Beistand bitten; die 7. zusammenfassend uns ein erträgliches Leben, ein seliges Sterben und die ewige Gottesgemeinschaft erlehen. Besondere Erwähnung verdient es, daß Luther die Einwendungen, die er selbst im ersten Teil der Erklärung bei den drei ersten Bitten macht, dazu benutzt, um den Bitten durch Zufügung der Worte „bei uns“ („zu uns“) einen praktischen Sinn und innere Notwendigkeit für uns zu geben.

Auch bei Taufe und Abendmahl kommt es Luther auf das praktische Verständnis und den wirklichen Gebrauch an. Das geht schon aus seiner Fragestellung hervor. Abgesehen von den drei Fragen, die der gesunde Menschenverstand ganz von selbst stellt, nämlich nach dem Wesen, dem Zweck oder der Wirkung und der Kraft dieser Handlungen, fragt Luther bei der Taufe nach ihrer Bedeutung für das tägliche Christenleben, bei dem Abendmahl nach der würdigen Vorbereitung. Alle diese Fragen aber beantwortet er in der schlichtesten, praktischen Weise, ohne Theologie und Theorie, für den einfachen Mann verständlich, im Anschluß an die Worte der Schrift.

Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß Luthers Erklärung der 10 Gebote darin ihre besondere Bedeutung hat, daß sie die christliche Anwendung des Dekalogs darlegt. Nicht in den Einzelheiten der Erklärung, so treffend sie sein mögen, sondern in der Wendung, die sie dem Ganzen gibt, liegt ihr Hauptwert. Der vorbildlichen Anleitung Jesu folgend, zeigt sie, daß wir nicht bloß die böse Tat meiden sollen, sondern auch die böse Gesinnung, nicht bloß das Böse meiden sollen, sondern auch das Gute tun, nicht bloß das Gute tun sollen, sondern selbst gut sein. Darum wandelt Luther alle Verbote in Gebote um und gründet alle auf das erste Gebot, indem er die Auslegung jedes einzelnen beginnt mit den Worten „wir sollen Gott fürchten und lieben“ und den Beschluß, der ursprünglich auf das 1. Gebot folgt, mit den hier wieder-

holten Worten „fürchten, lieben, vertrauen“ hinter alle Gebote setzt. Nur wer Gott über alle Dinge fürchtet, liebt und vertraut und um Gottes willen, nicht aus Berechnung oder Angst alle Gebote zu erfüllen trachtet, erfüllt im christlichen Sinne den Willen Gottes. So sind in Wirklichkeit, da der Inhalt des ersten Gebotes nichts anderes ist als der lebendige Glaube an Gott, das erste und zweite Hauptstück ein und dasselbe. Das wirkliche Christentum ist eine in sich geschlossene Einheit. Da man also auch den wirklichen evangelischen Glauben nicht schildern kann ohne das christliche Leben, hat Luther andererseits in der Auslegung jedes der drei Artikel eine bei aller Kürze vollständige christliche Lebensschilderung gegeben („Gott danken und loben, dienen und gehorsam sein“ — „auf daß ich sein Eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit“ — „Der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten“). Unter diesen Umständen wäre an sich eine besondere Darstellung des christlichen Lebens überflüssig gewesen, hätte sich auch an das Doppelgebot der Liebe leichter und richtiger angeschlossen. Aber weil die Kirchenglieder seiner Zeit an den Dekalog gewöhnt waren, hat Luther eine christliche Auslegung dieses Stückes als besonderes Hauptstück für notwendig gehalten.

Vollkommen ist der Kleine Katechismus Luthers nicht. Das fällt namentlich bei dem Dekalog auf, der doch immer für die volle christliche Frömmigkeit eine ungenügende Form bleibt. Dies zeigt sich darin, daß Luther trotz seiner christlichen Deutung hier keine Stätte gefunden hat für die christlichen Pflichten der Arbeit, der Fürbitte, der Achtung vor fremder Überzeugung, der Meidung von Ärgernis, und daß die Erklärung des 9. und 10. Gebots sich von derjenigen des 6. und 7. nicht abhebt. Beim 5. Gebot hat Luther die Anwendung auf die Gesinnung außer acht gelassen. Wichtiger noch ist, daß er bei dem 1. Gebot den Satz, der erst Inhalt und Anschauung bringt: „der dich aus Ägyptenland, aus dem Dienst-hause erlöst hat“, ausgelassen und einen entsprechenden christlichen Ersatz nicht gegeben hat. Überhaupt ist es doch wohl ein Mangel, daß Luther den Ausdruck „Gott“ nirgends näher bestimmt. Endlich vermißt man, da die vorliegenden Hauptstücke sämtlich individuell behandelt sind, ein be-

sonderes Hauptstück über die christliche Gemeinde.

Trotz dieser Ausstellungen wird man den Katechismus nicht bloß vortrefflich, sondern genial nennen dürfen. Soll man aber diesen Eindruck gewinnen, so muß man Luthers „Erklärung“ selbst unmittelbar und unbefangen auf sich wirken lassen und ganz absehen von der katechetischen Überlieferung, die, in dem Wahn, Luthers Katechismus zu erklären, die ganze, von Luther bewußt beiseite gelassene Dogmatik hineingepackt und hineingequält hat. Besonders deutlich ist das bei den Glaubensartikeln, und zwar nicht bloß bei dem 1. und 2., sondern auch bei dem 3. So hat man z. B. die „Gaben des Geistes“, die doch nach der Schrift wie nach der katholischen Überlieferung die christlichen Tugenden sind, fälschlich als „Gesetz und Evangelium“ oder als „Buße und Glauben“ gedeutet. Ja, man hat in der „Heilsordnung“ des 3. Artikels die Rechtfertigung vermißt (!) und als besondere Stufe (!) einzuschieben sich erlaubt, während Luther den Ausdruck „Rechtfertigung“ wohlweislich vermieden und die Sache selbst in jedem Hauptstück zur Geltung gebracht hat. So hat man die Vorzüge des Kleinen Katechismus aufgehoben; seine Glieder wie die einer Leiche auf der Anatomie zerstückelt, seinen Charakter entstellt, seinen Sinn mißdeutet und, ohne es zu wollen, eine völlig verkehrte Vorstellung vom evangelischen Christentum hervorgerufen. Kleinmeisterei und Zank, Gesetzlichkeit und Langeweile, Verständnislosigkeit und Überdruß sind die Folgen gewesen.

Theologie und Dogmatik sind gut und notwendig. Aber für das Volk sind sie nicht, sonst bietet man ihm Steine für Brot. Für die einfachen Leute verfährt Luther nicht theologisch, nicht geschichtlich, nicht wissenschaftlich, sondern einfach und voll unmittelbarer Erziehungsweisheit. Er bietet im Kleinen Katechismus „undogmatisches“ Christentum, „praktisches“ Christentum, und zwar nicht zufällig, sondern bewußt, absichtlich, einen richtigen Instinkt mit genialer Intuition verbindend. Es gibt nichts Verkehrteres und Schmerzlicheres, als daß man drei Jahrhunderte lang den Hirtenknaben in einer theologischen Saulsrüstung hat gehen lassen und ihn damit um sein natürliches Wesen und seine Treffsicherheit, um seine Kraft und Einheitlichkeit, um seine Seele und seinen Sieg gebracht hat.

Es ist hier nicht der Ort, die praktischen Folgen für die rechte Behandlung des Katechismus aus meinen Darlegungen zu ziehen. Sie sind von grundsätzlicher Bedeutung und von großer Tragweite. Recht behandelt, ist Luthers Katechismus noch heute trefflich brauchbar als eine volkstümliche Zusammenfassung echter christlicher Frömmigkeit. Hier galt es nur, seinen wirklichen Charakter zur Darstellung und Anerkennung zu bringen.

Zur Frage nach einer Spannung zwischen der Ethik Luthers und der des synoptischen Jesus.

Von
Arnold Köster.

I.

1. Luthers Ethik ist nicht unmittelbar aus den paulinischen oder sonstigen neutestamentlichen ethischen Vorschriften gebildet. Sie ist vielmehr aus drei anderen Wurzeln erwachsen. Ihre erste Wurzel ist die religiöse Lehre des Paulus von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, wie Luther sie sich angeeignet und angewandt hat. Daraus folgte für Luther eine Ablehnung des Klosterlebens als der höchsten Stufe des Christentums: „Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde“ (Rö. 14, 23). Dann ist aber alles, was aus dem Glauben geht, keine Sünde¹, sondern höchste christliche Vollkommenheit. Wenn also ein Knecht, ein Bürgermeister, eine Hausfrau an Christum glaubt, und dann tut, was ihr Beruf fordert², so ist das „besser als aller Mönche Heiligkeit und strenges Leben“³. Darum sind alle, die an Christum glauben, wahrhaft geistlichen Standes⁴, seien sie ehelich oder nicht, seien es Fürsten oder Bauern oder Bürger oder Prediger. Die zweite Wurzel

1) Sermon von den guten Werken, E.A. 20, 198 u. ö. 2) Predigt von unserer seligen Hoffnung, E.A. 19, 352 ff.; vgl. Quellenstücke zu Luthers Glauben von A. Köster in: Quellenhefte für den Religionsunterricht, herausgegeben von Aug. E. Krohn, Hamburg, 1. Heft, Göttingen 1913, S. 47. 3) Großer Katech., IV. Gebot; A. Köster, Quellenstücke usw. Nr. 30, S. 52; vgl. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, Stuttgart 1890, III, 16 f. 4) Lemme, Die drei großen Reformationsschriften Luthers, Gotha 1875, S. 8—10.

der Ethik Luthers ist sein dem gnostischen, marcionitischen, manichäischen Dualismus entgegengesetzter Glaube, daß der Heilsgott (der Vater Jesu Christi, der Gott des 2. und 3. Artikels) zugleich der Weltgott (der Schöpfer Himmels und der Erden, der Gott des 1. Artikels) sei. Dogmatisch stand ja dieser Glaube freilich längst in der römischen Kirche fest, aber ethisch hat erst Luther hiermit vollen Ernst gemacht¹, weil Luthers eigene gesunde Sinnlichkeit, sein Wirklichkeitssinn und seine deutsche Treue gegen sein Volk und seine Fürsten diesem Glauben innerlich verwandt war, während praktisch die ganze römische Kirche von ihrem großen Lehrer Augustin her vom Manichäismus nicht losgekommen ist. Das Weltlich-Staatliche, ebenso wie das Natürliche und Sinnliche gilt dort schon an sich als das irgendwie Sündige. Daher der Herrschaftsanspruch der Kirche über den Staat, daher der Zölibat und das Sakrament der Ehe, daher die Enthaltensamkeit und Abtötung der Sinnlichkeit als Kampf gegen die Sünde. Erst Luther macht Ernst mit dem Schriftwort: „Seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen. 1, 28) und mit dem Satz des Paulus: „Alle Kreatur Gottes ist gut“ (I. Ti. 4, 4) und mit der Wahrheit, daß die Sünde im Willen wohne, sofern er falsch gerichtet ist. Die dritte Wurzel seiner Ethik ist sein Gegensatz gegen die Lohnsucht der römischen Frömmigkeit. Man tut dort das Gute um des himmlischen Lohnes willen, also nicht frei, sondern eigentlich gezwungen. Luther aber lehrt, daß man im Glauben an Gottes Gnade alles zur Seligkeit Nötige besitze und daher gute Werke tue, nicht, um dadurch Lohn oder die Seligkeit oder irgendetwas für sich zu erlangen, sondern aus eitel Lust am Guten². Hier kommt Luther zu einer an Kant erinnernden Autonomie des Handelns.

2. Den Inhalt der Ethik Luthers finden wir bei Luther selbst

1) A. Köster, Zum rechten Gebrauch des Katechismus, Hamburg 1908, S. 132—137; vgl. bei Luther: „Ob Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen“, E.A. 29, 39—41; Predigt vom ehelichen Leben, E.A. 20, 74—87 (über Gen. 1, 28); „Von weltl. Oberkeit“, E.A. 22, 76; vgl. C. Vogl, Der moderne Mensch in Luther², Jena 1917, S. 132 f.: „Daß Luther seiner Zeit ein gutes Gewissen zur Naturseite des Menschendaseins gegeben hat, das war eine Befreiungstater ersten Ranges.“ 2) Lemme a. a. O. S. 200, 201 („Freiheit eines Christenmenschen“); vornehmlich „Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien“, 1518, E.A. 21, 184 f. (A. Köster, Quellenstücke Nr. 33 S. 54); Kl. Katech., Schluß der Erklärung des 2. Artikels: „auf daß . . . in ewiger Gerechtigkeit“ usw.; vgl. Uhlhorn a. a. O. III, 18 f.

besonders anschaulich dargestellt in seinem „Sermon von den guten Werken“ und in seinem Großen Katechismus bei der Behandlung der 10 Gebote. Melanchthon hat in dem Artikel der Augustana von den Klostergelübden ihren Inhalt kurz und gut zusammengefaßt in dem durch A. Ritschl nachdrücklich betonten Satze von der „Christlichen Vollkommenheit“¹. Danach besteht rechtes Christentum in dem ehrfürchtigen, auf Christus gegründeten Vertrauen auf Gott, im vertrauensvollen Gebet und in der fleißigen Treue im irdischen Berufe. Auch der 16. Artikel der Augustana gehört hierher. Er bringt Luthers ganze Welt-Aufgeschlossenheit zu deutlichem Ausdruck: Christen dürfen ohne Sünde Prozesse führen², Handel treiben³, auch, falls der Staat es fordert, schwören⁴, eigenen irdischen Besitz haben, ehelich sein, obrigkeitliche Ämter bekleiden, nach weltlichem Recht Urteil sprechen, Übeltäter mit dem Schwert strafen und rechte Kriege führen⁵.

Luthers Staatslehre⁶ unterscheidet — anders als die der Schwarmgeister — scharf zwischen dem Reiche Jesu Christi und dem weltlichen Regiment, verbindet aber doch wieder beide Reiche. Wenn alle Menschen wahre Christen wären, wäre keine weltliche Staatsgewalt nötig, weil alle frei das Gute täten. Weil es aber stets viele Gottlose gibt, ist der irdische Staat zum gewaltsamen Schutze der Guten gegen die Gottlosen, also gegen äußere wie innere Feinde der Ordnung, nötig und gottgewollt. Christen sollen sich der Staatsgewalt (weniger für sich selbst als zum Nutzen des ganzen Volkes) willig fügen. Auch Christen, die unter sich nur Liebe üben, sollen auf Begehr zum Dienst des Ganzen Staatsämter annehmen und solche Gewalt dann nicht nach dem Evangelium, sondern nach harten weltlichen Gesetzen gewissenhaft aus Liebe mit Strenge

1) J. T. Müller 61, 49. 2) Hier ist Luther früher zweifelhaft gewesen, aber nicht geblieben. E. Brandenburg, Martin Luthers Anschauung vom Staate, Halle 1901, S. 15, weiß nur das erstere, nicht das letztere. Er beruft sich zwar Anm. 27 auf E.A. 22, 79, aber er wird widerlegt durch E.A. 5, 265; vgl. auch H. Jordan, Luthers Staatsauffassung, München 1917, S. 107. 108 Anm. 62, 63 u. 64. 3) Vgl. E. W. Bußmann, Handel u. Ethik, Göttingen 1902, und Wilhelmi, Kann ein Christenmensch mit gutem Gewissen ein Kaufmann sein?, Zeitschr. f. d. ev.-luth. Kirche in Hamburg, 10, 1904, S. 191ff. 4) Vgl. Jordan a. a. O. 106 Anm. 60. 5) Vgl. G. Kawerau, Luthers Gedanken über den Krieg, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 24, Leipzig 1916. 6) Vgl. besonders H. Jordan, Luthers Staatsauffassung (oben Anm. 2) und Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei, E.A. 22 59 ff.

führen. So kann auch Töten und Blutvergießen zum Schutz gegen äußere und innere Feinde ein Werk christlicher Liebe sein ¹. Mit seinem Schwerte soll der Staat aber nur *äußere* Güter schützen. „Über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst allein“ ². Darum hat nach Luther das weltliche Regiment nichts mit den ersten drei Geboten, also mit denen der ersten Tafel zu schaffen ³. Dennoch schränkt er dies wieder ein. Den *inneren* *positiven* Inhalt der Gebote der ersten Tafel, das Gottvertrauen, das Gebet, die Aufnahme des göttlichen Wortes ins Herz soll der Staat mit seiner Gewalt nicht erzwingen. Darum soll kein Ketzer verbrannt ⁴, und dem Glauben oder Unglauben vom Staate Freiheit gelassen werden. Andererseits aber hat der Staat dem Zerfall der Volkseinheit entgegenzuwirken mit seinen Gewaltmitteln und so doch gewissermaßen über die Gebote der ersten Tafel zu wachen ⁵. So soll der Staat *negativ öffentlicher Gotteslästerung und öffentlicher Abgötterei* mit seinen äußeren Machtmitteln wehren und eine einheitliche völkische Geistesrichtung mittelbar zu fördern suchen. Das gehört zum Wesen des Kultur- und Erziehungsstaates, der mehr ist als der bloße Polizeistaat. Zur Aufgabe dieses Erziehungsstaates gehört es auch, für christliche Schulen zu sorgen ⁶, auch für Mädchenschulen. Alles, was in einem Volke durch Gesetze und Rechte auf allen Gebieten geordnet werden kann, gehört in das Herrschaftsgebiet des Staates. So auch die Schließung der Ehe ⁷ und die äußeren Kirchenordnungen. Ebenso ist eine geordnete Fürsorge für die Armen nach Luther Aufgabe der weltlichen Obrigkeit ⁸ und der bürgerlichen Gemeinde; sie soll die Armut möglichst beseitigen, vor allen Dingen ihr vorbeugen. Hinsichtlich der Armut nämlich bahnte Luther eine ganz neue Stellung an, die bisher in der ganzen Christenheit — einige Ansätze bei Paulus ausgenommen — noch niemand gewonnen hatte. Er folgerte aus der Rechtfertigung durch den Glauben, daß weder das Betteln, noch das Almosengeben

1) Luther, E.A. 43, 137, ferner: Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können, E.A. 22, 244—290, und: Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern, E.A. 24, 287—294. 2) E.A. 22, 82. 3) Sermon von den guten Werken, E.A. 20, 268. 4) *Lemme a. a. O.* (Christl. Adel S. 56); vgl. auch E.A. 24, 139. 5) Vgl. *Jordan a. a. O.* S. 175—179; bei Luther besonders die Auslegung des 82. Psalms, 1530, E.A. 39, 224 ff. 6) *Jordan a. a. O.* S. 78; vgl. auch *Lemme a. a. O.* (Christl. Adel) S. 64. 7) Vgl. Traubüchlein, E.A. 23, 208 f. 8) Vgl. *Uhlhorn a. a. O.* III, 480.

etwas irgendwie besonders Heiliges und Christliches oder gar Verdienstliches sei. Der Bettler blieb ja trotz des Almosens arm wie er war; die Armut, die Luther schon als Übel und sittlichen Schaden erkannte, wurde durch bloßes Almosen nicht an der Wurzel gepackt. Das tätige Leben der auch Reichtum erwerbenden Arbeit im bürgerlichen Berufe war für Luther nützlicher für die Gesamtheit und darum heiliger, als Betteln und Almosengeben. So soll dem Betteln möglichst entgegengewirkt werden. Solche gründliche Bekämpfung aller Armut und aller Bettelei ist christliche Liebespflicht der weltlichen Obrigkeit¹. Den inneren Trieb aber zu aller Liebestätigkeit will Gott nach Luther durch die Predigt des Evangeliums in Staat und Volk frei entstehen lassen. So sollen die Kirchengemeinden rechtlich und äußerlich dem Staate eingegliedert² und doch innerlich nach dem Inhalt der Predigt³ von ihm unabhängig sein.

Diese ganze Ethik Luthers wendet sich fordernd an den menschlichen Willen. Auf sie hat also der rein religiöse Glaube Luthers, „daß der freie Wille nichts sei,“ keinerlei Einfluß, da nach Luthers religiösem Glauben zwar alles Gute, auch der kräftig sich anstrebende Wille, Gottes Werk in uns ist, alles Böse aber unsere eigene Schuld.

3. Luther selbst schon hat hin und wieder etwas von einer Spannung zwischen dieser seiner Ethik und der des synoptischen Jesus mehr oder weniger bewußt gefühlt. Ungeachtet seines guten Zutrauens zu der Schriftgemäßheit seiner Lehre verrät sich doch bei ihm bisweilen ein Gefühl dafür. Auf verschiedene Weise sucht er dann über diese Gefühle hinwegzukommen. Merkt er, daß die synoptischen Evangelien seiner eigenen Predigt weniger gleichen als das Johannes-evangelium, dann nennt er das letztere „das einige, rechte, zarte Hauptevangelium“, das den anderen dreien weit vorzuziehen sei⁴. Beruft man sich gegen Luthers Mahnung an die Obrigkeit, die Übeltäter strenge zu strafen, darauf, daß Jesus in der Bergpredigt die Nachgiebigkeit empfiehlt, so macht er einen Unterschied zwischen dem, was der einzelne Christ als solcher in eigener Sache tun solle, und dem, was er als Herr oder Richter zu tun habe⁵, wiewohl er

1) An den christlichen Adel, *L e m m e* a. a. O. S. 51 § 21; vgl. auch *U h l h o r n* III, 3, 15—23. 2) *J o r d a n* a. a. O. S. 183. 3) *J o r d a n* S. 173 Anm. 305. 306. 4) *E. A.* 63, 114 ff.; *A. K ö s t e r*, *Quellenstücke zu Luthers Glauben* S. 34. 5) *E. A.* 43, 135—137 (Auslegung des 5., 6., 7. Kapitels St. Matthäi, 1532); vgl. dazu auch *C. V o g l* (oben S. 282 Anm. 1), andererseits *W. H e r r m a n n*, *Die sittlichen Weisungen Jesu, ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch*, Göttingen 1904.

in seinem späteren Leben auch dem Christen erlaubt, in eigener Sache sein Recht zu suchen¹. Wenn endlich Luthers gesunder Familiensinn die treue Fürsorge der Eltern für ihre eigenen Kinder als höchste Christenpflicht würdigt, dann gibt er dem Worte Mt. 25, 35 f. zwar eine schöne und echt deutsch empfundene Auslegung²; aber diese befindet sich doch in Spannung mit dem ursprünglich gemeinten Sinne dieses Wortes. So hat also schon Luther selbst etwas von Spannungen zwischen seiner Ethik und der Jesu empfunden. Seitdem aber ist das geschichtliche Unterscheidungsvermögen bedeutend gewachsen. Vergleichen wir nun den Jesus der Synoptiker hinsichtlich seiner Ethik mit der Ethik Luthers.

II.

Der Charakter Jesu Christi leuchtet groß und stark durch die nicht ganz einheitliche Darstellung der Synoptiker hindurch³. Da wir von Luthers Ethik herkommen, so finden wir vieles bei Jesus sehr ähnlich und vieles wieder ganz anders, als bei Luther. — Auch Jesus wendet sich, wie Luther, mit seinen sittlichen Forderungen lockend und drohend an den selbst entscheidenden menschlichen Willen und preist doch Gott, daß er den Wert des Heiles den einen offenbart und den andern verborgen habe⁴. — Auch Jesus weiß nichts von asketischem Dualismus. Der himmlische Vater, der allein gute Gott⁵, ist der Schöpfer Himmels und der Erden⁶, der die Lilien kleidet und die Vögel nährt⁷, ohne dessen Willen kein Sperling auf die Erde fällt⁸, und den wir, seine Kinder, um das tägliche Brot bitten sollen⁹. Das Fasten lehnt Jesus für seine Jünger ab, nicht nur, weil die traurige Stimmung des Fastens seiner und seiner Jünger großer Freude auf das ganz nahe Gottesreich widerspricht¹⁰, sondern auch, weil nicht das, was zum Munde eingeht, den Menschen verunreinigt¹¹, sondern was, aus dem Herzen kommend, zum Munde ausgeht. Deshalb wird Jesus „Fresser und Weinsäufer“ gescholten, „der Zöllner und Sünder Geselle“.¹² Die Sünde liegt also auch für Jesus nicht in der Sinnlichkeit, sondern im argen Herzen

1) Vgl. oben S. 283 Anm. 2. 2) Sermon von den guten Werken, E.A. 20, 261. 3) Vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte I, 48—55. 4) Mt. 11, 25 f.; Mk. 10, 26 f. 5) Mk. 10, 18. 6) Mt. 11, 25; Mk. 12, 29 f. 7) Mt. 6, 26—30; Lk. 12, 24—27. 8) Mt. 10, 29 f.; Lk. 12, 6—7. 9) Lk. 11, 3; Mt. 6, 11. 10) Mk. 2, 18 f. 11) Mk. 7, 14—23. 12) Lk. 7, 33—34; Mt. 11, 18 f.

und Willen. So verbietet er auch für die, wie er glaubt, nur noch kurze Spanne der irdischen Entwicklung die Ehe nicht, sondern führt solche Verbindung der Geschlechter auf Gottes Willen zurück¹, dem allein die lebenslängliche, ungeschiedene Einehe entspricht. In der zukünftigen Welt wird freilich für die Ehe kein Raum mehr sein², wie denn auch schon jetzt Jesus selbst, anders als Luther, auf die Ehe verzichtet hat³, um ganz dem kommenden Reiche Gottes und der besonderen Aufgabe, die Gott ihm dafür gegeben hatte, leben zu können. — Dieses kommenden Reiches innerster Kern ist für Jesus, trotz aller farbenreichen Schilderung, doch die gemeinsame Teilnahme an der inneren Herrlichkeit Gottes, an seiner inneren Güte und Vollkommenheit, so daß der große Lohn⁴ für alle irdische Übung im Gutsein und ihr letzter Zweck⁵ doch der Besitz der gottgleichen Güte selbst sein wird. So mündet auch die Ethik Jesu in die gleiche Autonomie ein, die wir bei Luther fanden, obwohl auch Jesus ebenso, wie Luther, seine Forderungen oft in volkstümlichen Bildern scheinbar heteronomisch begründet. — Diesem kommenden Reiche lebt man freilich nach Jesu Lehre nicht durch peinliche Erfüllung äußerer Vorschriften und Gebräuche. Vom Herplappern langer Gebete⁶, von einer Heiligkeit durch Händewaschen⁷, von äußerem Nichtstun am Sabbath auf Kosten der Barmherzigkeit⁸, von Geldgaben an den Tempel auf Kosten der Fürsorge für die eigenen alten Eltern will Jesus nichts wissen. Barmherzigkeit und Menschenliebe in der einfachsten Form gilt ihm ganz, wie Luther, mehr als der Schein heiliger Handlungen⁹. Bis hierher gleichen Jesus und Luther sich noch sehr wesentlich. — Auch darin zunächst noch, daß das nahe Gottesreich das ganze Herz des Menschen ungeteilt fordert, all sein Sinnen und Trachten, und daß die Sorge um irdischen Besitz¹⁰, ja vielfach dieser Besitz selbst¹¹ ebenso, wie alle irdischen Beziehungen zur Familie¹², zu Haus und Heimat, willig jederzeit preisgegeben werden müssen, wo das Reich Gottes es fordert. Auch hier scheinen Jesus und Luther sich noch in ihren Forderungen zu gleichen; aber die Seele Jesu ist ausschließ-

1) Mk. 10, 2—9. 2) Mk. 12, 25. 3) Mt. 19, 11—12; vgl. Joh. Weiß, Die Schriften des NT I, 329 und E. Grimm, Die Ethik Jesu² 217. 4) Lk. 6, 35, das „und“ ist als erläuternd, nicht als hinzufügend zu verstehen („und zwar“). 5) Mt. 5, 44 f. 6) Mt. 6, 7; Mk. 12, 40. 7) Mk. 7, 1—8. 8) Mk. 2, 23—28; 3, 1—6. 9) Mk. 7, 9 ff. (Korban). Zu Luther vgl. Uhlhorn III, 19 f. 10) Mt. 6, 25—34. 11) Mk. 10, 17—30. 12) Lk. 9, 59—62; 14, 26; Mt. 10, 34—39.

lich und einseitig von dieser Welt fort auf das ewige Reich Gottes gerichtet. Nach Luther soll man die irdischen Güter, auch „Ehre, Kind und Weib“ dann fahren lassen, wenn die Menschen sie uns um der Treue willen gegen unsern Glauben nehmen. Nach Jesus aber ist das irdische Gut an sich mit dem Besitz des Reiches Gottes sehr schwer verträglich, und manche müssen es von sich werfen, um das Reich Gottes zu gewinnen. Es kommt Jesus hier, wie noch dem ganzen Mittelalter, mehr auf das Preisgeben des Besitzes an, als darauf, ob und wie man dem Nächsten wahrhaft nützt. Die grundsätzlich andere Stellung zum Almosengeben, die Luther einnimmt, fehlt noch. Jesu ist, anders als schon dem Apostel Paulus, die sittliche Gefahr des Bettelns und des Almosennehmens noch nicht nahegetreten. Die ganze neue Erkenntnis Luthers, welche z. B. Uhlhorn hervorhebt, liegt noch außerhalb des Gesichtskreises Jesu¹. Als Gotteskinder preist Jesus die Leute selig, die nichts Irdisches haben, auf Besitz und weltliche Ehren verzichten, weil sie in seiner Gemeinschaft ihren Sinn ganz auf das ewige Gut richten wollen². So hat er selbst sein Heim und seinen irdischen Beruf verlassen³ und mit seiner Mutter und seinen Brüdern gebrochen⁴. So ruft er auch die Jünger von ihrem irdischen Beruf ganz oder zeitweilig in seine Nachfolge, um sie zu Menschenfischern zu machen für das ewige Gut, das Himmelreich⁵. Bei diesem ewigen Gute soll das Herz dauernd weilen⁶. Darum treffen wir hier, anders als bei Luther, völlige Gleichgültigkeit gegen weltliche Erfolge, irdische Macht und Herrschaft und Rechtsforderungen⁷ und einen Verzicht auf allen gewaltsamen Selbstschutz⁸.

1) Vgl. Uhlhorn III, 13 (oben). 15 (unten). 16 (Mitte). 19 (unten) und Joh. Weiß, Die Schriften des NT, zu Mk. 10, 17—27 S. 157 (unten). Doch kann man fragen, ob wirklich hier Luthers sittliche Erkenntnis über die Jesu sich erhebt. Verdankte er nicht doch diese einzelne höhere Erkenntnis der gesamten Erscheinung und Wirksamkeit Jesu? Wenn der Text des Hebräerevangeliums (E. Hennecke, Ntlche Apokryphen, 1904, S. 20 Nr. 7) hier ursprünglicher wäre als unser kanonischer Markus, so würde die Erkenntnis Jesu an die Luthers näher heranreichen (vgl. Joh. Weiß a. a. O. I, 377). 2) Lk. 6, 17—23 (Mt. 5, 1—12). 3) Mt. 8, 20; Lk. 9, 58. 4) Mk. 3, 20—21. 31—35. 5) Mk. 1, 14—20; 2, 13—14. 6) Mt. 6, 19—21. 7) Mt. 6, 23—26; 5, 39—42; Mk. 12, 17; vgl. J. Weiß a. a. O. I, 170. 8) Mk. 10, 35—45. Vielleicht darf man aus Lk. 22, 36—38 schließen, daß Jesus in der letzten Stunde vor seiner Gefangennahme die Möglichkeit gewaltsamer Gegenwehr um seines Werkes und seiner Jünger willen ins Auge gefaßt habe (Grimm, Ethik Jesu² 204—206. 292; J. Weiß a. a. O. I, 474).

III.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Jesus und Luther besteht also, trotz der beobachtenden Zuwendung zu dieser Welt, die Jesu Gleichnisse zeigen, in einer bei Luther nicht vorhandenen weltabgewandten Seelenrichtung Jesu. Von Luther sagt Hase: „Mit kräftiger Sinnlichkeit stand er festgewurzelt in die Erde, aber sein Haupt reicht in den Himmel“¹. Das erstere könnte man von Jesus nicht sagen. Wenn Johann Arndt im „Wahren Christentum“ meint: „daß der Christen Erbe und Güter nicht in dieser Welt sind und daß sie deshalb das Zeitliche als Fremdlinge sich gebrauchen sollen“², so hat demgegenüber Ritschl, als guter Lutheraner, gefragt, ob der Christ auch in seinem irdischen Berufe ein „Fremdling“ sein solle. Jesus würde darauf, soweit überhaupt noch ein irdischer Beruf bei ihm und seinen Jüngern in Betracht kam, mit „Ja“ geantwortet haben. Er faßte seine öffentliche Wirksamkeit als ein Werben für das Reich Gottes, für den Himmel auf³ und war seit seinem öffentlichen Auftreten ein „Fremdling“ hier auf Erden ohne irdischen Beruf⁴. Erst Luthers Ethik fordert vom Christen, daß er in seinem irdischen Berufe zugleich seinen himmlischen Beruf betätige⁵ und dadurch in ihm heimisch werde, an Familie, Staat und Volkstum sich beteilige und so auch auf Anfordern des Staates schwöre⁶. Jesus setzt zwar das einfache „Ja“ an Stelle des Schwörens im täglichen Leben, doch ist nicht sicher zu entscheiden, ob er zu dem von der Obrigkeit geforderten Eide Stellung genommen hat⁷. So ist also tatsächlich eine Spannung zwischen Luthers Ethik und der Jesu vorhanden. Sie ist aber in dem Zeitabstand zwischen beiden und in der Zeitaufgabe beider begründet. A. v. Harnack fordert mit Recht⁸, daß man zur „wahrhaftigen Menschheit Jesu“ auch das rechne, daß er ein Kind einer bestimmten Zeit der Weltgeschichte gewesen sei, in der er gestanden und seine Aufgabe gehabt hat im

1) Karl v. Hase, Kirchengesch.¹², 1906, S. 370. 2) Ritschl, Rechtf. u. Vers. III², 620. 3) Lk. 19, 10; Mk. 10, 45; 2, 17; Lk. 12, 49. 4) Lk. 9, 28; 8, 1—3; vgl. J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892; W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901. 5) Uhlhorn, Der irdische Beruf des Christen, Vortrag, Hannover 1890; A. Ritschl, Die christliche Vollkommenheit, Vortrag, Göttingen 1874; vgl. auch Luther, E.A. 19, 255 („ein Paradies, ein Himmelreich auf Erden“). 6) Vgl. Jordan a. a. O. S. 106 Anm. 60. 7) Vgl. Mk. 14, 61 f. 8) Wesen des Christentums, 1900, S. 8.

Zusammenhänge mit der Anschauung jener ganzen Zeit von der Nähe des Weltendes. Daraus ergibt sich, daß Jesus die Frage gar nicht kannte, für deren Beantwortung wir gerade Luther so großen Dank schulden, die Frage, wie wir als Staatsmänner, Richter, Kaufleute usw. die „Eigengesetzlichkeit“ der weltlichen Größen („Staat“, „Kaufmannsgeschäft“ usw.) voll anerkennen und also unser Handeln in solchen Berufen nicht von der Bergpredigt uns vorschreiben lassen sollen, und wie wir dennoch in solchem Handel uns von der Liebe Christi leiten lassen können¹. Jesus kennt diese Frage deswegen gar nicht, weil er erwartet, seine Jünger würden die kurze Spanne Erdenzeit, ehe das Reich der Vollendung kommt, wesentlich unverworren bleiben mit allen irdischen Verhältnissen und weder Staatsmänner, noch Richter, noch Kaufleute sein und sich demgemäß von den Weltkindern ohne Widerstand alles gefallen lassen. — So könnte man vielleicht sagen, es könne von gar keiner grundsätzlichen Spannung zwischen der Ethik Jesu und der Luthers geredet werden, weil Jesus nicht etwa eine andere, entgegengesetzte Antwort gibt auf die gleiche Frage, die Luther so treffend beantwortet, sondern weil diese Frage für Jesus eben gar nicht vorhanden war. Aber gerade darin, daß Luther eine Frage kennt und beantwortet, die dem Gesichtskreise Jesu gänzlich fern liegt, darin sehen wir die ganze Größe jedenfalls einer tatsächlichen Spannung zwischen der Ethik Luthers und der Jesu. Sie bezieht sich also auf die Stellung beider zu den Gütern dieser Erde. Das ist der kirchengeschichtliche Befund.

Was die systematische Theologie daraus folgert, ist ihre Sache. Jedenfalls hat wohl Bernhard Stade richtig gesehen, wenn er Luther als Propheten insofern würdigte, als er, wie die alttestamentlichen Propheten, der Meinung gewesen sei, nur das Ursprüngliche wiederherzustellen, und doch vielfach Neues gebracht habe. Auch Arthur Bonus² urteilt nicht unrichtig, wenn er sagt: „Daß Gott (seit Luther) nicht mehr zu uns spricht: ‚Habt nicht lieb die Welt,‘ sondern daß er spricht: ‚Habt die Welt lieb, wie der Künstler seinen Stoff lieb hat, frei über ihm, aber ihn fassend zur Arbeit‘. . . . Die erste christliche Ära (bis

1) Vgl. Jordan, Luthers Staatsauffassung; F. Kattenbusch, Das sittliche Recht des Krieges, Gießen 1906, S. 29 f. 2) „Religion als Schöpfung“, Jena 1909, S. 62. 59.

Luther) bedeutete . . . das Sichherausheben des Menschen über den Stoff, das Selbständigwerden gegen ihn. Und nun ist die zweite, daß er schöpferisch wird dem Stoffe — Welt, Schicksal, eigenes Ich — gegenüber.“ Wenn der alte Blumhardt in Boll, wie mir glaubwürdig versichert wurde, von jedem Menschen zwei Bekehrungen forderte, eine vom Natürlichen zum Geistlichen und die zweite vom Geistlichen zum — nun recht verstandenen — Natürlichen, so ist für die Menschheit im großen Jesus Christus der Prediger der ersten und Luther der Prediger der zweiten Bekehrung. Natürlich wird durch den Ausdruck „Prediger der ersten Bekehrung“ die überragende, einzigartige Bedeutung Jesu Christi nicht entfernt erschöpft. Christus stellt die Verbindung der Menschen mit Gott wirklich her als „Spiegel“ und wirksame Nähe des lebendigen Gottes.

So hatte dennoch A. Ritschl gegen David Friedrich Strauß m. E. darin recht, daß Christus Stifter der christlichen Religion gewesen sei, nicht aber ein Tübinger „Stiftler“, der alles mögliche schon hätte wissen müssen.

Congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur.

Von

Hermann Mulert.

Der Kirchenbegriff der lutherischen Reformation schließt Spannungen in sich. Wahrzunehmen sind sie sogleich an seiner bekanntesten Formulierung, am Text von Artikel VII der Augustana. Auf diese Eigentümlichkeit des Wortlauts hat, soviel ich sehe, nur Vilmar ausdrücklich hingewiesen¹. Ich kann mir allerdings weder Vilmars Kirchenbegriff noch sein Urteil über Artikel VII der Augustana aneignen. Aber vielleicht lohnt es, von jener Eigentümlichkeit des Wortlauts aus die Sache, um die es sich handelt, erneut ins Auge zu fassen. Was hier über Artikel VII der Augustana zu sagen ist, gilt wesentlich auch schon für den 12. Schwabacher Artikel, auf den er zurückgeht. Aber wir halten uns an Augustana VII als an die Fassung, die zu öffentlicher Autorität gelangt ist.

I.

Ecclesia est congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Wenn man einen Lutheraner des 19. Jahrhunderts wie Kliefoth oder Löhe gefragt hätte: Wo wird das Evangelium rein gepredigt und wo werden die Sakramente ihrer Einsetzung gemäß verwaltet? so würde er geantwortet haben: „In unseren Kirchen in Schwerin und Neuendettelsau, überhaupt in lutherischen Kirchen hin und her.“ Auf die gleiche Frage hätten im 16. Jahrhundert Luther und Melanchthon erwidert: „In unseren Kirchen in Wittenberg und Torgau, Nürnberg und Lüne-

1) Die Augsb. Konfession, 1870, S. 88; Dogmatik II, 1875, S. 201.

burg usw.“ Vielleicht hätten sie auch weitherziger geantwortet; davon hernach. Aber eine Antwort hätten sie sicher nicht gegeben: „In der *congregatio sanctorum*.“ Auf diese Antwort würde heute niemand kommen, der Augustana VII nicht kennt. Und doch sagt Melanchthon: *congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur etc.*

Immer wieder hat man die beiden Gemeinschaften, die *congregatio sanctorum* (künftig als *c. s.* bezeichnet) und die Gemeinschaft, in der das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden — sagen wir kurz: die Gemeinschaft der rechten Predigt — als zwei Kreise vorgestellt. Daß dies der Auffassung Melanchthons, daß es dem Kirchenbegriff Luthers entspricht, wird freilich bestritten; ob es der Fall ist, lassen wir vorläufig dahingestellt. Wenn man aber einmal dieses Bild gebrauchen will, so sind an sich fünf verschiedene Verhältnisse solcher Kreise möglich. Entweder beide Kreise decken sich, oder sie schneiden sich, oder der eine liegt im anderen, wobei entweder die *c. s.* oder die Gemeinschaft der rechten Predigt als der engere Kreis gedacht werden kann. Der an sich mögliche fünfte Fall, daß nämlich beide Kreise ganz auseinander liegen, scheidet aus. Daß niemand aus der Gemeinschaft der rechten Predigt zur *c. s.* gehöre, diese Predigt also ihren Zweck verfehle, die *c. s.* aber alle ihre Mitglieder aus solchen gewinne, die nicht die rechte Predigt gehört haben, das wäre den Reformatoren als sinnlose, ja lästerliche Behauptung erschienen.

Setzen wir weiterhin zunächst einmal den Fall, es sei im Sinne Melanchthons erlaubt, von zwei Kreisen zu reden, so ist seine Meinung auch nicht, daß beide sich decken, daß alle, denen recht gepredigt wird, zur *c. s.* gehören. An sich läßt das *in qua* diese Deutung zu, daß beide Gemeinschaften zusammenfallen. Aber mit den *sancti* sind, gleichviel in welchem Sinne das Wort sonst gebraucht werden mag, hier nur die wahrhaft Frommen gemeint. Die *c. s.* wird in der Apologie¹ erklärt als die Gemeinschaft an demselben heiligen Geist, der die Herzen ihrer Mitglieder erneut, heiligt und leitet. Das kann nur von wahren Gotteskindern, echten Christen gesagt werden. Ausdrücklich heißt es ebenda: *impii non sunt sancta ecclesia*. Daß aber nicht alle, denen das Evangelium recht gepredigt wird, ja nicht einmal alle, die es recht predigen, *sancti* in diesem engeren Sinne sind oder werden, daß es auch in Wittenberg (und wo sonst evangelisch

1) IV, 8, Müller S. 153.

gepredigt wurde) noch *impüi* gab, das zeigte den Reformatoren die tägliche Erfahrung. Luther hat es einmal scharf so ausgedrückt, daß auch der Teufel recht predigen und gültig die Sakramente verwalten könne¹. Der gehört aber sicher nicht zur Kirche.

Bedeutend die Worte *in qua* nicht, daß beide Kreise sich decken, dann könnten sie besagen, daß einer im anderen liegt. Auch das „*bei welchen*“ des deutschen Textes läßt diese Deutung zu. Der weitere Kreis wäre nach dem Wortlaut der, auf den sich das Relativum bezieht, also die *c. s.* Es bestünde also innerhalb der *c. s.* als engerer Kreis die Gemeinschaft derer, denen das Evangelium recht gepredigt wird. Das ist vollends im Sinne der Reformatoren ein unmöglicher Gedanke, weil, wie soeben besprochen, nicht alle, denen das Evangelium recht gepredigt wird, zur *c. s.* gehören. Daß im engeren Kreise solche sind, die nicht in den weiteren gehören, ist widersinnig.

An sich hat die Meinung, die Gemeinschaft der wahren Gotteskinder reiche weiter als die Gemeinschaft der rechten Predigt, einen guten Sinn: daß es wahrhaft Fromme auch außerhalb der evangelischen Christenheit, ja außerhalb der Christenheit überhaupt gibt. Ein neuzeitlicher, freier, viele begeisternder Gedanke, dessen Recht nicht nur im Protestantismus in immer weiteren Kreisen anerkannt wird, sondern gelegentlich auch auf katholischem Boden. Man empfindet den Hochmut und die Grausamkeit, die alle Heiden einfach verdammt werden ließ, als unrecht und unchristlich, und hilft sich auf katholischer Seite dem alten strengen Satz *extra ecclesiam nulla salus* gegenüber damit, daß man sehr weitherzig vielen guten Nichtkatholiken *fides implicita* zutraut. Bekanntlich ist schon in der Reformationszeit von Zwingli einigen berühmten und trefflichen Heiden die Seligkeit zugeschrieben worden. Aber Luther und Melanchthon haben diese Denkweise abgelehnt.

Überdies würden wir die Sache nicht so ausdrücken, daß die Gemeinschaft der rechten Predigt der engere Kreis sei, die *c. s.* der weitere, sondern nur so, wie es eben gefaßt wurde, daß die Gemeinschaft der wahren Gotteskinder weiter reicht als die der rechten Predigt, nämlich nach der einen Seite hin. Denn nach der anderen reicht die der rechten Predigt weiter als die *c. s.*, sofern nicht alle, denen recht gepredigt wird, wahrhaft fromm sind oder werden, Beide Kreise schneiden sich also: einige, denen recht gepredigt wird, gehören zu den wahren Gotteskindern, andere aber nicht, wie

1) E.A. 31, 362

es andererseits wahre Gotteskinder auch außerhalb der Gemeinschaft der rechten Predigt gibt.

Zu fragen bleibt: Hat Melanchthon vielleicht das Dasein solcher wahrhaft Frommer, wenn auch nicht außerhalb der Christenheit, so doch jedenfalls außerhalb der Kirchen anerkannt, in denen die Reformation in Luthers Sinn durchgeführt war? In der Tat dachte er so. Und wenn Luther und er schon um der Gerechtigkeit willen wahre Christen auch im Katholizismus anerkannten, so mußte es Melanchthon in der Augustana, die den Katholiken möglichst entgegenkommt, erst recht nahe liegen, das auszusprechen. In diese Richtung weisen die Worte des zweiten Absatzes von Artikel VII, es genüge zur wahren Einheit der Kirche Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Sakramentsverwaltung, dagegen sei nicht nötig Ähnlichkeit in den von Menschen aufgetragenen Überlieferungen und Bräuchen. Natürlich liegt in diesen Worten einerseits ein Widerspruch gegen die römische Hochschätzung der Gleichmäßigkeit in Kultus und kirchlicher Rechtsordnung, andererseits aber mußte daraus entnommen werden, daß die Evangelischen bereit waren, über die Verschiedenheit in solchen Dingen hinweg sich mit den Römischen als Glieder einer und derselben Christenheit zu fühlen. Doch mag Melanchthon so gedacht haben, gebraucht hat er das Bild von zwei sich schneidenden Kreisen nicht, sondern er sagt: *in qua*, was, wenn man sich die Sache unter dem Bilde zweier Kreise oder sonstiger Figuren darstellen will, bedeutet, daß der eine im anderen liegt.

Auch das Bild von zwei sich schneidenden Kreisen hätte übrigens Melanchthons Gedanken nicht zutreffend zum Ausdruck gebracht. Wenn er im Katholizismus wahrhaft Fromme anerkennt, so kann er es deshalb, weil er hier unter allem Schutt kirchlicher Satzungen doch das Evangelium wirksam findet, die rechte Predigt. Zuzugestehen, daß im Katholizismus die Sakramente recht verwaltet werden, das mußte ihm und Luther schwerer werden. Nicht die Siebenzahl wäre so bedenklich gewesen; zwei oder drei echte Sakramente können wirken, auch wenn eine Kirche vier oder fünf falsche hinzufügt. Und daß die Taufe im römischen Katholizismus „richtig“ vollzogen wurde, konnte man einräumen. Aber die Feier des Abendmahls war in der römischen Kirche etwas so ganz anderes geworden, als sie nach reformatorischer Ansicht im Urchristentum hatte sein sollen und als sie dann in der lutherischen Kirche wurde, daß von

recta administratio kaum die Rede sein konnte. Dennoch hat Luther zugestanden, daß im Katholizismus die Sakramente vorhanden und wirksam seien ¹, und in jedem Fall konnte Melanchthon einräumen: auch im Katholizismus gibt es *doctrina evangelii*. Aber natürlich werden auch im Katholizismus nicht alle, denen von frommen Priestern oder sonstigen Christen das Evangelium nahe gebracht wird, dadurch zu wahren Gotteskindern. Das Verhältnis ist also hier wie auf protestantischem Boden dies, daß innerhalb der Gemeinschaft der rechten Predigt nur einige die *c. s.* bilden. Es liegt also in der Tat beide Male ein Kreis im anderen. Nur ist die Gemeinschaft der rechten Predigt der weitere Kreis, die *c. s.* der engere. Also genau das Gegenteil von dem, was Melanchthon sagt.

II.

Oder vielmehr nur zu sagen scheint. Denn man versteht ihn offenbar überhaupt falsch, wenn man sich die Sache unter dem Bilde zweier Kreise zu verdeutlichen sucht.

Sagt er: *in congregatione sanctorum recte docetur evangelium*, so wird dadurch zwar natürlich nicht ausgeschlossen, daß es auch außerhalb der *c. s.* richtig gelehrt wird. Aber er spricht sich hier über Zusammengehörigkeit und Abgrenzung derer, unter denen das reine Evangelium verkündet wird, überhaupt nicht weiter aus; seine Gedanken richten sich nicht darauf, sondern er bezeichnet das Vorhandensein solcher Verkündigung hier als eine Eigenschaft der *c. s.* Auf die *c. s.* richtet sich sein Interesse so wie das Luthers, oder genauer: Luthers Interesse gilt der Zusammengehörigkeit von Gottes Volk und Gottes Wort. Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein; wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein ². Wo Gottes Wort rein verkündet wird, da wird Gott ein heiliges Volk, zum mindesten eine kleine Schar wahrer Gotteskinder haben. So ist die Kirche einerseits unsichtbar, nämlich für den profanen Blick, für den natürlichen Menschen. Der vernimmt nichts vom Geiste Gottes; wie sollte er herausfinden, daß irgendwo wahre Gotteskinder sind und wo sie sind? Andererseits ist die Kirche doch sichtbar, d. h. sie ist spürbar für den Glauben. Kirchengebäude, Zusammenkünfte, in denen gepredigt wird, sind natürlich für jedermann sichtbar; aber daß unter denen, die das Evangelium hören,

1) E.A. 31, 339. 2) E.A. 25, 360; B.A. 2, 144.

wahrhaft Gläubige sind, wahrhaft Fromme, und welche das sind, und daß in rechter Predigt und Sakramentsverwaltung tatsächlich Gott wirksam und nahe ist, das kann nur der Glaube spüren; er spürt es aber auch wirklich.

Daß nun Melanchthon, auch wenn er später im Kirchenbegriff wie an anderen Punkten von Luther abgewichen ist, in der Augustana von 1530 wesentlich Luthers Kirchenbegriff darlegt, das darf nach den Darstellungen A. Ritschls¹, R. Seebergs² und anderer vorausgesetzt werden, noch abgesehen davon, daß Artikel VII der Augustana auf Luthers zwölften Schwabacher Artikel zurückgeht, in dem es heißt: „*Wo das Evangelium gepredigt wird und die Sakramente recht gebraucht, da ist die heilige christliche Kirche.*“ Dann trifft man also Melanchthons Meinung nicht, wenn man die c. s. und die Gemeinschaft der wahren Predigt in unserem Artikel der Augustana sich als zwei verschiedene Kreise vorstellen will.

Und doch wird immer wieder, sobald überhaupt einerseits der Begriff der c. s. auftritt, andererseits von rechter Predigt des Evangeliums die Rede ist, nach dem Verhältnis jener Gemeinschaft zu dem Umkreis gefragt werden, in dem recht gepredigt wird. Dann zumal drängt sich diese Frage auf, wenn man sich den Unterschied zwischen religiösem Zeugnis und wissenschaftlich-theologischer, sei es dogmatischer, sei es kirchenrechtlicher, Definition klar macht. Bei dieser suchen wir zunächst begriffliche Klarheit und Schärfe. Fehlt sie, so braucht das nicht an Unfähigkeit des Definierenden zu liegen. Vielleicht läßt sich der betreffende religiöse Gedanke nicht klar auseinanderlegen, vielleicht enthält er Widersprüche. Daß er deshalb nicht „wahr“ sein könne, wird nur behaupten, wer von der Eigenart des religiösen Empfindens und Denkens, vom symbolischen und antinomischen Charakter der religiösen Gedankenbildung wenig ahnt, wer die Religion intellektualistisch vergewaltigt. Aber Definition bleibt Definition, und wenn sie unklar oder sonst unvollkommen ist, so ist diese Unvollkommenheit zunächst einmal festzustellen. Ob sie dem Theologen, oder der Sache, der Religion, zur Last fällt, ist eine zweite Frage.

Was man nun von Melanchthon im VII. Artikel der Augustana erwartet, ist eine Definition der Kirche. Es mag die erste Absicht der lutherischen Theologen hier sein, katholischen Vorwürfen gegen-

1) Die Entstehung der lutherischen Kirche, Ges. Aufsätze I, 1893, S. 170 ff.

2) Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche I, 1885.

über sich zum Glauben an Einheit und Dauer der Kirche zu bekennen. Aber da das Wesen der Kirche strittig geworden war, mußte Melanchthon eine Definition geben. A. Ritschl hat gegen Stahl ironisch es als geschmackvoll bezeichnet, in einem Glaubensbekenntnis die Absicht auf wissenschaftliche Definitionen zu suchen¹. Aber auch wenn Melanchthon in der Apologie nicht ausdrücklich die Termini *definiri*² und *descriptio*³ gebrauchte, wäre doch der Unterschied zu beachten, der zwischen solchen Glaubensbekenntnissen wie dem Apostolikum und der Augustana besteht. Stellt man Apostolikum und Konkordienformel einander gegenüber, so gehört die Augustana zweifellos mehr auf die Seite der Konkordienformel. Wenn Ritschl weiter erklärt, der Kirchenbegriff von Augustana VII sei, da das Predigtamt schon in Artikel V als göttliche Einrichtung anerkannt, in VII aber nicht erwähnt ist, „nicht als der vollständige und direkt praktische gemeint“⁴, so ist das Predigtamt hier doch angedeutet; spricht man von *doctrina evangelii*, so sind *docentes* vorausgesetzt.

Die Sache stellt sich auch nicht erheblich anders dar, wenn man betont, es handle sich nicht eigentlich um eine „Definition“. Denn nicht das Wesen einer religiösen Gemeinschaft überhaupt solle angegeben werden, sondern das der christlichen Kirche, die eine konkrete geschichtliche Größe sei. Sofern geschichtliche Bewegungen, in der Geschichte aufgetretene Gemeinschaften mit einem nur einmal vorkommenden Namen bezeichnet werden, scheinen sie nicht definiert, sondern nur beschrieben werden zu müssen. Sofern aber über ihre Abgrenzung Streit besteht, hat die zu gebende Erläuterung doch durchaus das Charakteristische herauszuheben. Daß Melanchthon die rechte Predigt und Sakramentsverwaltung nennt, die tatsächlich nicht nur in der c. s. erfolgen, bleibt eigentümlich. Es liegt auch nicht etwa hier eine Unstimmigkeit vor, die nur durch notgedrungene Eile bei der ersten Abfassung der Augustana veranlaßt wäre. Melanchthon hat später Gelegenheit genug gehabt, an der Augustana zu feilen. Dabei hat er in der Tat seine Erklärung, was die Kirche sei, erweitert im Sinne der schon Aug. VIII angedeuteten, uns dann in der Apologie begegnenden Unterscheidung von *ecclesia proprie* und *large dicta*. Aber der Hinweis auf rechte Predigt und

1) Die Begründung des Kirchenrechts im evangelischen Begriff von der Kirche, Ges. Aufsätze I, 1893, S. 106. 2) 154, 12. 3) 152, 6. 4) Ebd. S. 181.

Sakramentsverwaltung als *signa* der Kirche kehrt in der *variata* wieder, ja sie werden hier ausdrücklich als Merkmale der *ecclesia proprie dicta* bezeichnet. Es bleibt dabei: was man Augustana VII erwartet, ist eine Definition der Kirche, und diese Definition ist merkwürdig unvollkommen ausgefallen.

III.

Hätte es denn nicht genügt, wenn Melanchthon einfach gesagt hätte: *ecclesia est congregatio sanctorum*, ohne den folgenden Relativsatz? Daß er und seine Gesinnungsgenossen die Kirche als *c. s.* oder als *communio sanctorum* bestimmen, das lag ihnen nahe, da sie diesen Kirchenbegriff vorfanden — er kehrt in der mittelalterlichen Überlieferung immer wieder —, und vor allem weil die Worte *sanctorum communionem* im Apostolikum auf *sanctam ecclesiam* unmittelbar folgen. Ob sie hier ursprünglich nicht eine ganz andere Bedeutung haben, bleibe dahingestellt, und daß der Satz, die Kirche sei *c. s.*, bei den katholischen Theologen des Mittelalters durch katholische Zusätze oder durch seine römische Deutung einen ganz anderen Sinn erhält, bleibt gleichfalls vorbehalten. Aber je entschiedener Melanchthon die Übereinstimmung in menschlichen Überlieferungen und Bräuchen für unnötig erklärt, um so stärker ist der Ton, der auf seine positive Aussage fällt, zunächst auf das *c. s.*

Daß die Worte *congregatio sanctorum* hier wichtiger sind als der folgende Relativsatz, das sieht man daraus, daß er fehlen könnte, das *sanctorum* dagegen nicht. Hieße es *ecclesia est congregatio, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*, so wären damit auch diejenigen, die das reine Evangelium zwar hören, aber ihm nicht folgen, doch der Kirche eingerechnet, was Melanchthon 1530 ablehnt; sie sind ihm 1530 wenigstens nur Kirche im uneigentlichen, im weiteren Sinne. Hätte er von vornherein definiert, wie soeben angegeben, dann hätte seine Definition auf die kursächsische Landeskirche und andere evangelische Landeskirchen gepaßt (soweit man für jene Zeit schon von solchen sprechen darf). Später, in den *loci* von 1543 und sonst, hat er in der Tat eine solche Begriffsbestimmung der Kirche gegeben. Hier ist die *ecclesia* der *coetus vocatorum* oder die Gemeinschaft *ubi sonat vox evangelii*. Beides besagt dasselbe, denn berufen werden wir eben dadurch, daß uns *vox evangelii sonat*. Bei solcher grundsätzlichen, dogmatischen Gleichsetzung der Kirche mit bestimmtem äußerem Kirchentum

kann allerdings noch darüber Streit sein, ob empirisch, tatsächlich in derjenigen Kirche, zu der man gehört, *evangelium recte docetur*, ob jener dogmatische Kirchenbegriff z. B. auf die jeweilige sächsische Landeskirche anzuwenden ist. Aber sicher hätte Melanchthons Aussage über die Kirche dann von vornherein, eben als Gleichsetzung der wahren Kirche mit bestimmtem äußerem Kirchentum, nur einen milderen Gegensatz zur katholischen Lehre von der Kirche dargestellt. Mit solchem Kirchenbegriff wäre die katholische Welt nicht aus den Angeln zu heben gewesen.

In den Worten c. s. dagegen sind schon die Merkmale angedeutet, die Melanchthon dann meist ausdrücklich noch für die Gemeinschaft wahrer Christen angegeben hat. Immer hat man als „Beweis“ des Daseins einer Gemeinschaft wahrer Frömmigkeit ihre Wirkungen im Leben aufgezeigt. Wenn die Christen ihr Licht leuchten lassen, wenn ihre guten Werke gesehen werden, dann werden die Leute den Vater im Himmel preisen. Der Christ, der seinen Glauben dem Evangelium verdankt, wird darauf hinweisen, daß dieses Evangelium regelmäßig verkündigt wird. Oder auf die Bibel, den literarischen Niederschlag der Predigt, aus der die Kirche erwachsen ist; sie begründet noch heute religiöse Gemeinschaft. In dem *sancti* liegt nun sowohl ein Hinweis auf den christlichen Wandel als auch darauf, daß die Christen schon durch ihre Berufung von der Welt abgesondert sind, also ein Hinweis auf das Wort, das an sie ergangen ist, auf die Predigt des Evangeliums, wie denn Luther in den Schmalkaldischen Artikeln ausdrücklich sagt, die Heiligkeit der Kirche beruhe nicht auf allerhand Äußerlichkeiten, sondern *im Worte Gottes und rechtem Glauben* ¹.

Daß Melanchthon nun, obwohl in gewissem Sinne die Worte c. s. genügt hätten, doch den Relativsatz hinzufügt und daß er gerade rechte Predigt und Sakramentsverwaltung als Kennzeichen der c. s. nennt, hat sachliche Gründe, die wir uns jetzt verdeutlichen.

Zuerst die Gründe dafür, daß er gerade diese Merkmale nennt, den christlichen Wandel dagegen eben nur angedeutet sein läßt (in dem *sancti*) und das Martyrium, das Luther in den Schwabacher Artikeln und in der Schrift von den Conciliis und Kirchen als Kennzeichen der wahren Kirche angibt, und andere Merkmale, die in ebendieser Schrift angeführt werden, hier wegläßt. Offenbar sind jene Kennzeichen, Wort und Sakrament, ihm als besonders sicher erschienen.

1) 3. XII, 3, S. 324.

Uns liegt es nahe, all solchen *notae* gegenüber zu betonen, all-gemeingültig lasse es sich nicht dartun, daß, wo sie sind, wahre Christen sind. Bei äußerlich gutem Tun kann doch die Gesinnung schlecht sein; ein anscheinend begeisterter Prediger und würdiger Spender der Sakramente kann heucheln. Erst recht wird manche noch so ernste Predigt von vielen Hörern nicht angenommen, wie auch das Lesen der Bibel bei weitem nicht alle zu Täufern des Worts macht. Was die Dogmatik früherer Jahrhunderte von den Wundern als *nota ecclesiae* zugeben mußte, daß sie nämlich nur mit Vorbehalt als solche zu gelten hätten, sofern es auch Wunder der Dämonen gebe, das scheint uns auch auf die anderen *notae* sinngemäße Anwendung finden zu müssen.

Für Luther und Melanchthon aber sind offenbar die rechte Predigt und Sakramentsverwaltung als besonders sichere, besonders wertvolle Kennzeichen des Vorhandenseins einer Gemeinschaft wahrer Christen erschienen. Und weshalb?

Wenn Melanchthon das objektiv Gegebene, das Evangelium hervorhebt, nicht das Subjektive, durch unsere Schwäche stets Unvollkommene, unser christliches Leben, so entspricht das durchaus derjenigen Abwendung vom katholischen Wesen, die den Anfang der lutherischen Reformation gebildet hatte. Es war Luther gewiß geworden, daß nicht unser inneres Ringen und unser mühseliges Tun unser Heil begründet. Friede können wir nur gewinnen, wenn wir erkennen und uns darauf verlassen, daß uns das Heil geschenkt wird, daß Gott es uns darbietet, daß es objektiv da ist. Das Wort, die Gnadenmittel sind das erste; unser Glaube und christlicher Wandel sind das zweite.

Wie aber das Gnadenwort, das Evangelium, das objektiv Gegebene und das erste ist, so fanden Luther und Melanchthon auch allein diesem Kennzeichen Sicherheit zugeschrieben in jenen Bibelsprüchen, denen sie die Gewißheit entnahmen, daß, wo Gottes Wort verkündet wird, irgendwelche *sancti* sein werden, daß Gottes Wort nicht leer zurückkommen wird. Dieser Verheißung zu trauen, erschien Luther als Pflicht. Inwieweit sie in seinem Sinn auf einzelne Orte und Gemeinden, einzelne Gruppen innerhalb der Menschheit anzuwenden ist, bleibe hier dahingestellt. Aber auch wenn an vielen Orten, wo das Evangelium verkündigt wird, diese Verkündigung vergeblich sein sollte, sicher gilt jene Verheißung für die Menschheit im ganzen. Solange überhaupt auf Erden Gottes Wort gepredigt

wird — und das wird bis zum Ende der Tage geschehen —, solange wird es nach Luther und Melanchthon irgendwo auf Erden wahre Christen geben. *Una sancta ecclesia perpetuo manebit.*

Uns liegt es nahe, zu sagen: gibt es überhaupt wahre Christen, so werden sie sicher unter denen zu finden sein, die, soviel wir sehen können, christlich wandeln. Denn unter den anderen werden wir sie keinesfalls suchen. Insofern scheint uns dieses Kennzeichen nicht weniger sicher als jenes, die rechte Predigt und stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung. Ja, sicherer. Christlich reden können auch Heuchler; christlich leben ist viel schwerer. Daß Leute Taten der Selbstverleugnung vollbringen, ohne die entsprechende Gesinnung im Herzen zu haben, das wird viel seltener sein. Sind hier dennoch Täuschungen möglich und Streit darüber, was als christlicher Wandel zu fordern sei, so gilt mindestens das gleiche für die Predigt. Wo ist die *recta evangelii doctrina*? Ist nicht zu allen Zeiten noch viel mehr dogmatischer Streit gewesen, als Streit um die Normen christlicher Sittlichkeit? Aber Luther und Melanchthon haben, ihrem Glauben an die biblischen Verheißungen gemäß, vielmehr Wort und Sakrament als die Kennzeichen der wahren Kirche betont.

Soviel über Melanchthons Gründe, als Kennzeichen der c. s. gerade die rechte Predigt und Sakramentsverwaltung zu nennen. Es bleibt noch die oben aufgeworfene Frage zu beantworten, ob und wieso es für ihn überhaupt notwendig war, *notae externae* der wahren Kirche anzugeben, zu den Worten c. s. den Relativsatz hinzuzufügen.

Für Luther war die Religion wesentlich Glaube. Der damit vollzogenen starken Verinnerlichung des Christentums entspricht es, daß nun auch der Kirchenbegriff verinnerlicht wurde. Aber wir heutigen Protestanten machen uns überhaupt nur mit Mühe klar, was mit dieser Verinnerlichung, Vergeistigung des Kirchenbegriffs denen zugemutet wurde, die in der mittelalterlich-katholischen Kirche aufgewachsen waren. Wie das Urchristentum mit seinem bildlosen Kult den Heiden als Götterleugnung, Atheismus erschien, als gar keine wirkliche Religion, so mußte eine im katholischen Sinne un-kirchliche Religion, der ursprüngliche Protestantismus, den Katholiken jener Zeit als etwas Unhaltbares vorkommen. Noch Katholiken unserer Tage haben oft ein sehr lebhaftes Empfinden dafür, daß, was wir Kirche nennen, überhaupt keine Kirche im katholischen Sinne ist, daß, was uns da vorschwebt, etwas Übergeistiges, Ver-

schwimmendes, überhaupt nichts sei. Erst recht mußte den Reformatoren die ängstliche Frage entgegentreten, ob man bei dem lutherischen Kirchenbegriff überhaupt noch etwas Reelles in der Hand behalte. Hätte Melanchthon die Kirche einfach als c. s. definiert ohne jeden Zusatz, so wäre das wohl auch von vielen seiner Gesinnungsgenossen als eine zu radikale Verinnerlichung, Spiritualisierung, Subjektivierung empfunden worden; tatsächlich kam es ihm und Luther im Gegensatz zu den „Schwärmern“ durchaus darauf an, daß Gottes Wort, auf das sich die Gemeinschaft der wahren Gotteskinder gründet und das in ihr gepredigt wird, eine objektiv gegebene Größe sei und die Kirche, weil real, zugleich zuverlässig wahrnehmbar sei. So sagt er in der Apologie im entsprechenden Artikel: *non somniamus platonicam civitatem*, unser Kirchenbegriff ist keine Utopie. Was in dieser Welt ist, muß irgendwie wirken; ist die Kirche in dieser Welt, so müssen ihre Lebensäußerungen wahrnehmbar sein. Darum erklärt er ebenda: obgleich die Kirche *principaliter*, vornehmlich, prinzipiell Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes in den Herzen ist, hat sie doch *externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam* und stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung.

So verstehen wir beides, sowohl daß Melanchthon überhaupt *notae externae* der c. s. nennt, als auch zweitens, daß er rechte Predigt und Sakramentsverwaltung als Kennzeichen angibt, obwohl doch keineswegs alle Verkünder, noch vollends alle Hörer des reinen Evangeliums wahre Christen sind. Dieses zweite mag uns schließlich noch durch ein Beispiel von anderem Gebiet deutlicher werden. So gut die Reformatoren, bei allem Bewußtsein davon, daß es unter den Menschen unzählige verschiedene Grade der Frömmigkeit und der Gottlosigkeit gibt, doch grundsätzlich zwei Klassen schieden, Fromme und Gottlose, wahre Christen und Heuchler, so gut könnte ein Kunstbegeisterter wahre Kunstfreunde einerseits, Kunstpöbel und Barbaren andererseits scheiden. Er wird überzeugt sein, daß wahre Kunst, edle Musik z. B., immer ihre Gemeinde auf Erden haben wird. Nun sagt er aber vielleicht: „Inmitten der Menschheit, die so viel Kunstpöbel und Barbaren umschließt, finden wir die Gemeinde der wahren Musikfreunde dort, wo gute Musik gemacht wird.“ Hiergegen läßt sich einwenden: „In den Sälen, wo gute Musik ertönt, sammelt sich auch viel Kunstpöbel, und oft mag der Anschein echten Künstlertums entstehen, wo doch nur seelenlose, aber gewandte

Technik vorliegt, deren Ziel Broterwerb ist. Daß irgendwo gute Musik vorgeführt wird, ist noch lange kein sicheres Kennzeichen dafür, daß dort eine Gemeinde echten Kunstverständnisses, echter Begeisterung für das Schöne vorhanden ist.“ Er aber könnte entgegen: „Es ist mein Glaube, daß, wo wirklich gute Musik ertönt, sie in den Herzen der Menschen nicht ohne Wirkung bleiben wird. Bachs und Beethovens Töne werden nicht fruchtlos zurückkommen.“ Wie vom Gebiete der Kunst, so ließe sich eine Analogie auch von dem der Moral hernehmen, vom Verhältnis der Gemeinschaft echter Sittlichkeit zu den sittlichen Mahnungen, wie sie unter Menschen üblich sind.

IV.

Aber so erklärlich es ist, daß Melanchthon von äußeren Kennzeichen der *c. s.* redet, und daß er als solche gerade die *pura evangelii doctrina* und die stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung nennt, so gefährlich ist es.

Es geht mit dem Glauben an die Kirche so, wie mit allem religiösem Glauben: das Streben, seiner Wahrheit gewiß zu werden, führt dazu, ihn in einer Weise dem Wissen anzunähern, bei der das Geheimnis, die Paradoxie des Glaubens, sein Gegensatz gegen den Augenschein, sein Dennoch verkannt wird. Besonders deutlich ist das beim Gottesglauben. Ist Gott, dann wird er in der Welt wirken. Darum haben Fromme immer wieder versucht, die Spuren seines Wirkens zu zeigen, das, worin sie seine Offenbarung finden, als wirkliche Offenbarung Gottes zu erweisen, durch Nachweis von Wundern die Wahrheit des Glaubens darzutun. Aber immer wieder hat man dem entgegengehalten: ließen sich allgemeingültige Gottesbeweise führen, sei es aus dauernder Beschaffenheit der Welt oder unseres Geistes heraus, sei es aus einzelnen Ereignissen, dann wäre der Glaube in Wissen verwandelt. Oder, um die Schwierigkeit nicht am Verhältnis von Glauben und Wissen, sondern an dem von Gott und Welt zu verdeutlichen: ist die Gottheit das Höchste, so behaupten wir damit einerseits einen Abstand zwischen Gott und allem anderen, Gott und der Welt, andererseits eine Verbindung, Vergleichbarkeit, Beziehung von Gott und Welt. Aber so gewiß Gott sich offenbaren muß, wenn wir irgendwie in Verkehr mit ihm treten sollen, so gewiß der Glaube auf Offenbarung beruht, so gewiß ist andererseits alle Offenbarung, soweit sie „objektiv“ faßbar ist, für den Gottesgedanken und den Glauben gefährlich. Denn da sie

ein Stück Welt ist, wird sie von unserem Denken und Forschen mit anderen Stücken der Welt verknüpft, „natürlich erklärt“; das Göttliche wird in die Welt hinein- und herabgezogen, das Himmlische ins Irdische, das Innerliche veräußerlicht. Je mehr irgendein Stück dieser Welt Gottes Offenbarung sein soll, um so weniger kann die Beschaffenheit, um deren willen ihm dieser Charakter zugeschrieben wird, sinnlich wahrgenommen oder rational demonstriert werden. Je mehr es Gottes Offenbarung sein soll, um so mehr wird man versuchen, jene Beschaffenheit aufzuzeigen, nachzuweisen. Was uns ein religiöses Gut sein soll, kann insofern nicht sichtbar noch sonst sinnlich wahrnehmbar oder verstandesmäßig erweisbar sein; und was sichtbar, greifbar, nachweisbar ist, kann insofern für uns nicht im vollen Sinne ein religiöses Gut sein. Andererseits kann, was für uns in keiner Weise wahrnehmbar ist, für uns überhaupt keine Bedeutung haben. So bewegt sich das religiöse Denken zwischen den beiden Polen der Materialisierung und der Sublimierung hin und her.

So auch der Kirchenbegriff. Auf römisch-katholischer Seite wird die Sichtbarkeit der Kirche, die Substantialität der Heilskräfte, die kirchliche Rechtsordnung, das grundsätzliche Zusammenfallen der organisierten römischen Kirche mit der Kirche Gottes, dem Reiche Christi betont. In demselben Maße wird die Kirche Gegenstand des Wissens, sichtbar und greifbar wie irgendein Staat. Gegenstand des Glaubens ist sie dann nur, sofern kein vollständiges Zusammenfallen der Gemeinschaft der wahrhaft Frommen mit der römischen Kirche behauptet wird; auch der römische Katholik erkennt an, daß es in seiner Kirche Unwürdige, Scheinchristen gibt.

Wiederum hätten an einer Kirche, die in keiner Weise wahrgenommen werden könnte, auch wir Protestanten nichts. Immer wieder wird man auch bei uns Erkennungszeichen, Merkmale dieser Gemeinschaft angeben. Nur muß man sich zugleich die Gefahr deutlich machen, die mit der Nennung von *notae externae* der c. s. verbunden ist. Leicht wird das Flüßige verfestigt, das Innerliche veräußerlicht. Wird als Kennzeichen der christliche Wandel genannt, dann liegt es nahe, ein feststellbares Mindestmaß christlicher Sittlichkeit als Bedingung der Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft hinzustellen und so die vorhandene Kirche zur wahren Kirche umgestalten zu wollen. Der Ernst, mit dem die Reformierten alter Zeit Bewährung des Christentums im Leben forderten, Sittenzucht übten, war in mancher Beziehung besser, als die Zurückhaltung,

die auf diesem Gebiet oft von den Lutheranern geübt wurde. Aber die Schematisierung in diesen Dingen ist vom Übel; Gesetzmäßigkeit ist eine Gefahr aller Sekten. Nennt man dagegen rechte Lehre und rechte Sakramentsverwaltung als Kennzeichen der wahren Kirche, so wird man immer geneigt sein, die Richtigkeit der Lehre und Sakramentspraxis als etwas objektiv Feststellbares anzusehen. Die Reformatoren waren überzeugt, zu wissen, wie Christus die Sakramente eingesetzt habe, also auch feststellen zu können, ob sie stiftungsgemäß verwaltet werden. Ob das Evangelium so verkündet wird, wie es ursprünglich lautet, kann ich nach reformatorischer Ansicht ebenso wissen. Natürlich gewinnt so der Satz, Merkmal der wahren Kirche sei die rechte Lehre und Sakramentsverwaltung, praktisch die Bedeutung, daß man rechte Christen nur dort findet, wo das Dogma und die Sakramentsübung herrschen, die man selbst hat. Der Gefahr dieser Denkweise ist die lutherische Orthodoxie oft erlegen. Sie hielt wohl in der Theorie den großen und freien Gedanken der Reformation fest, die Kirche sei *congregatio sanctorum* über alle Zäune der empirischen Kirchen hinweg; aber in der Praxis zeigte man oft einen engeren Geist.

Luther hat der hier geschilderten Gefahr insofern vorgebeugt, als bei ihm neben dem Zug zur Objektivierung der Gedanken lebendig ist, an jenen Kennzeichen werde die Kirche doch auch keineswegs für jedermann, sondern nur für den Gläubigen wahrnehmbar. Nur schließt auch dieses „sichtbar für den Glauben“ oder „sichtbar für den Gläubigen“ eine Spannung in sich. Man muß sich nur einmal klar machen, wie befremdlich für uns der ganz entsprechende Ausdruck wäre, es sei etwas glaubhaft für die Augen oder glaubhaft für den Sehenden.

Einheitlich ist Melanchthons Kirchenbegriff in der Augustana 1530, wie wir sahen, nicht, und später ist Melanchthon, wie dargelegt, geradezu übergegangen zu einem Kirchenbegriff, für den die empirische Kirche bestimmend ist. Wenn Seeberg urteilt, die Lehrsubstanz sei bei ihm früher wie später die gleiche¹, so braucht man darüber nicht zu streiten, wenn anerkannt wird, daß der Ton früher und später auf ganz verschiedenen Gedanken liegt. Um ein Bild aus der Musik zu brauchen: wenn von zwei Tönen *g* a das erstemal *g forte*, *a piano* gespielt wird, das zweitemal aber die Tonstärke entgegengesetzt verteilt ist, so bedeutet es wenig, daß die Töne an sich dieselben sind. Zur Wandlung von Melanchthons Kirchenbegriff

1) A. a. O. S. 115.

hat gewiß auch die Macht der überlieferten Redeweise beigetragen. Schon als er in der Augustana 1530 den Ton auf den religiösen Kirchenbegriff legte, hat er diesen Sprachgebrauch nicht folgerichtig durchgeführt; das sagen uns die Stellen, in denen er von *ecclesia* e spricht. Braucht man das Wort überhaupt in der Mehrzahl, so denkt man dabei nicht an die *c. s.*; die ist nur eine. Wir Menschen vermögen Wesen und Erscheinung nicht absolut zu scheiden, und es ist in der Tat zutreffend, wenn man Melanchthons Kirchenbegriff von 1530 so wiedergegeben hat, ihrem Wesen nach sei die Kirche *c. s.*, der Erscheinung nach seien ihr Böse beigemischt. Aber mag es dem Chemiker auch nicht gelingen, einen bestimmten Stoff rein darzustellen — was von Beisätzen diesem Stoff anhaftet, gehört darum doch nicht dazu. Sein Wesen kann und muß ohne Rücksicht auf diesen Mangel, mit dem die Idee zur Erscheinung kommt, beschrieben werden.

In dem Widerstreit zweier Motive, auf deren keines die lebendige Frömmigkeit verzichten kann, liegt der eigentliche Grund für die formale Unvollkommenheit von Artikel VII der Augustana, für die Tatsache, von der wir ausgingen, daß im Relativsatz der *c. s.* Merkmale zugeschrieben werden, die tatsächlich nicht für sie charakteristisch sind, sondern einem weiteren Kreise zukommen. Wenn ein scharfsinniger Mann an einer so wichtigen Stelle einer Urkunde ersten Ranges so anfechtbar formuliert, so wird man stets annehmen dürfen, daß (ihm selbst unbewußt) einander widerstreitende Gedanken in ihm und den vielen lebendig sind, deren Wortführer er ist.

Welchen Wert Melanchthons Kirchenbegriff trotzdem behält, sehen wir etwa, wenn wir darauf achten, wie in ihm die Geschichte des Protestantismus sich spiegelt. Auf die reine Lehre des Evangeliums und die rechte Sakramentsverwaltung legte die Orthodoxie den Nachdruck, auf die Herausbildung einer *congregatio sanctorum* (allerdings das Wort noch charakteristischer verstanden, als Melanchthon es tat) der Pietismus. Jene Neigung der Orthodoxie führte zur Verhärtung von Dogma und Kirchentum, diese des Pietismus zur Sektenbildung. Solchen Abwegen gegenüber ist es von Wert, daß Melanchthon in der Augustana beides betont hat, hat, die im Evangelium gegebene Grundlage der Kirche und das Ziel christlicher Lebensführung. Wie im Christentum überhaupt beides enthalten ist, so muß es auch in jeder rechten Begriffsbestimmung der Kirche enthalten sein: Gottes Gabe und unsere Aufgabe.

Zur Charakteristik des Herzogs Georg von Sachsen als kirchlicher Schriftsteller.

Von
Hans Becker.

Im Vergleich zu vielen anderen zeitgenössischen Gegnern Luthers, die durch Charakter und Leben abstoßend wirken, bildet Herzog Georg von Sachsen (1471—1539) eine erfreuliche, sympathische Erscheinung. Aufrichtig fromm, ein streng sittliches Leben führend, der alten Kirche treu ergeben und eifrig an ihrer Besserung arbeitend, zwingt er uns Achtung ab, auch in seinem Kampf gegen Luther und dessen Anhänger. Mochte er auch in seiner Polemik gegen Luther und in seinen Maßnahmen gegen die Reformation oft fehl greifen: die Reinheit seiner Absichten ist über jeden Tadel erhaben. Das war die Tragik seines Lebens, daß er, je älter er wurde, immer mehr es einsehen mußte, daß sein Kampf gegen die Neuerung ein vergeblicher war und daß er den Einbruch der reformatorischen Lehre auch in sein Land nicht zu hindern vermochte.

Unermüdlich war er tätig, um dem Einfluß des Luthertums auf sein Herzogtum zu wehren und ihm auch im Reiche möglichst Abbruch zu tun. Er begnügte sich nicht mit Regierungsmaßnahmen und weitgehender politischer Tätigkeit, er hat selbst zur Feder gegriffen und ist zum Schriftsteller gegen Luther geworden.

Der zur Verfügung stehende Raum verbietet, ein Bild von der gesamten schriftstellerischen Tätigkeit Georgs zu zeichnen; das wird später an anderer Stelle nachgeholt werden. Nur *e i n e* Schrift soll hier besprochen werden, die besonders deshalb charakteristisch ist, weil sie uns Georg als historischen und dogmatischen Polemiker zeigt. Es ist das Buch: „*Widder Luthers Trostung ann die Christen zu Hall*

über er Georgen yhres Predigers todt“. Während wir von den übrigen Schriften, die unter Georgs Namen bekannt sind, keine Originalhandschriften haben, also auch die öfters aufgetauchte Frage, ob und wie weit der Herzog Helfer gehabt habe, bei ihnen nicht entscheiden können, besitzen wir von dieser Schrift das Konzept von Georgs Hand mit Korrekturen des Kanzlers Dr. Pistoris und eine Kopie davon durch diesen mit eigenhändigen Korrekturen Georgs im Hauptstaatsarchiv in Dresden¹.

Die Vorgeschichte dieses Buches muß hier gegeben werden.

Am 23. April 1527 wurde der Prediger an der Stiftskirche in Halle a. S. M. Georg Winkler auf dem Rückwege von Aschaffenburg — zwei Meilen von dort — ermordet. Er war durch Kardinal Albrecht dorthin zitiert worden, weil er begonnen hatte, in Halle das Abendmahl unter beiderlei Gestalt auszuteilen. Luther, in dessen Gottesdienst Winkler noch am 20. März gewesen war², spricht zum erstenmal in einem Briefe an Spalatin am 31. Mai von diesem traurigen Ereignis³.

Luther beschloß über die Ermordung Winklers zu schreiben. Als das bekannt wurde, bat ihn Johann Rühel, den Kardinal Albrecht dabei zu schonen. In seiner Antwort vom 26. August sagte Luther: „*hab wohl selbs bedacht, des Bischoffs Person nicht zu rühren*“⁴. Die Sache verzögerte sich aber. Noch am 17. September schrieb Luther an Agrikola von seinem Plan, jenen Mord zu behandeln, dabei aber den Erzbischof nicht zu nennen⁵. Genau läßt sich nicht feststellen, wann nun Luthers Schrift erschienen ist⁶; jedenfalls im Spätherbst wurde sie in Wittenberg veröffentlicht: *Trostunge an die Christen zu Halle vber Er Georgen yhres predigers tod. Marti. Luther*⁷. Er spricht darin ausführlich über den Mord, sagt von dem Kardinal „*ich hore den Bischoff zu Mentz hochlich rhümen als unschuldig, welchs*

1) Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen ed. F. Geß (fortab zitiert mit A. u. Br.), II, Leipzig u. Berlin 1917, S. 818.

2) W.A. 23, 668: D. Georgius auditor fuit huius contionis paulo post interfectus. 3) Enders 6, 57: „Moguntinus Papa concionatorem Hallensem ad se vocatum arguitur perdidisse; deus novit. certe miserabiliter occisus est concionator, vir optimus. Cain denuo vult Abelum dolo perdere, non intelligens sese hoc ratione perdi.“ — Vgl. was Enders (S. 58 Anm. 4) über Winkler und die einschlägige Literatur mitteilt. 4) E. A. 53, 407. Der 26. VIII. ist das Datum des Briefes Luthers, nicht des Rühels (gegen W.A. 23, 340). 5) Enders 6, 90. 6) Die W.A. 23, 390 vermutet zwischen Mitte Sept. und Mitte Nov. 7) W.A. 23, 390—434.

ich auch von hertzen wünsche,“¹ schüttet aber seinen ganzen Groll über das Domkapitel von Mainz aus, das er des Mordes für fähig hält. Dieser Zorn war nur zu begreiflich, wirkte in ihm ja die Erbitterung nach über den Mainzer Ratschlag von 1525, den er in der Schrift *Wider den rechten auffrührischen, verrätherischen und mordischen Ratschlag der ganzen Mainzischen Pfafferei Unterricht und warnung* 1526 gegeißelt hatte². Für seine Stimmung gegen das Mainzer Domkapitel sind die Worte charakteristisch: „Denn sie unlangst wol grosser mord furgenommen haben, da sie mit yhrem mordischen ratschlag durch das frume blut Kciser Karel die deudsche fursten wolten auffeinander hetzen und Deutschland ym mord und blut erseuffen, auff das sie yhre hurenbelge und bubenbeuche ynn frieden und lust mochten sicher erhalten.“³ Das sei Grund zum Troste, daß man nun wisse, wo der Mörder zu suchen sei; und das ferner, daß Winkler im Gehorsam gegen die Obrigkeit erwürgt worden sei; und das vor allem, daß er um des Evangeliums willen und besonders wegen der Lehre vom Abendmahl in beiderlei Gestalt gestorben sei. Diese Feststellung gibt ihm die erwünschte Gelegenheit, den Artikel von der *communio sub utraque* an der heiligen Schrift zu prüfen. Das geistliche Recht verdamme, so fährt er fort, alle Gewohnheit, die wider Gottes Wort geht. Wenn er dann die hauptsächlichsten Vertreter des geistlichen Rechts anführt, so geschieht es nur, um die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Er kommt dann wieder auf Winkler und die Gegner zu sprechen; dieser sei der irdischen Gefahr entrückt, an jenen aber fange jetzt das Gericht Gottes an. Darum solle man die Geschichte dem anheimstellen, der da gerecht richte.

Auf diese Schrift Luthers hat nun Herzog Georg mit dem Buche *Widder Luthers Trostung* geantwortet. Ich konnte es benutzen in den Exemplaren, welche die Staatsbibliothek in Berlin von den beiden in der Weimaraner Lutherausgabe genannten Ausgaben besitzt⁴.

1) W.A. 23, 407. 2) W.A. 19, 252—282 und Becker, Kurfürst Johann von Sachsen und seine Beziehungen zu Luther I, 45—49. 3) W.A. 23, 407. 4) Der ältere Druck trägt den W.A. 23, 392 an erster Stelle wiedergegebenen Titel, weicht aber am Schluß ebenso oder ähnlich ab, wie das W.A. 23, 392 erwähnte Münchener Exemplar: 23 Blätter in Oktav; auf der 42. Seite 5 Korrekturen, darunter ein Holzschnitt, Matthäus darstellend, auf den folgenden Seiten die drei anderen Evangelisten, auf der Schlußseite ein Bild, das den Apostel Paulus darstellt; Angabe über Drucker und Druckort fehlt. — Der jüngere Druck ist die W.A. 23, 392 an zweiter Stelle beschriebene Auflage vom 12. Februar 1528. — Einen Neudruck des Werkes bieten die A. u. Br. II, 818—36.

Um diese Schrift Georgs hat sich nun in der neueren Forschung ein ganzer Kreis von Irrtümern gebildet, die dadurch entstanden sind, daß Cochläus und Herzog Georg sich zu gleicher Zeit mit Luthers Tröstung beschäftigt haben und auch Cochläus eine Gegenschrift veröffentlicht hat¹. Seitdem ann² sah in letzterer Schrift in der Hauptsache eine eigenhändige Arbeit Georgs. Dagegen stellte Spahn³ auf Grund des Charakters des Werkes, der Selbstzeugnisse des Cochläus und des Befundes im Dresdner Archiv fest, daß Cochläus der Verfasser dieser Schrift sei.

Trotzdem wiederholte die Weimaraner Luther - Ausgabe⁴ in der Einleitung zu Luthers Tröstung jene irrtümliche Anschauung Seidemanns und stellte die neue, ebenso irrtümliche Hypothese auf, Cochläus habe unterdessen das Manuskript der von ihm verfaßten Gegenschrift gegen Luther an den Guardian des Franziskanerklosters in Halle a. S., Augustin Alvelde, gesandt, der sie dann — aber nicht unter seinem Namen, wie die W. A. irrtümlich meint — herausgegeben habe. Warum sich Cochläus, der sich als Polemiker gegen Luther schon einen bedeutenden Namen gemacht hatte, durch den viel weniger bekannten Alvelde hätte decken lassen sollen, ist schlechthin unerfindlich.

Wohl aber ist es sehr verständlich, wenn Herzog Georg sich seiner zur Herausgabe der von ihm verfaßten Schrift bedient hat. Alvelde war seit 1523 Guardian in Halle⁵; im Kampfe gegen die Reformation war er mannigfach hervorgetreten; so hatte er 1522 eine Disputation mit ausgetretenen Augustinern in Weimar gehabt, so war er gegen Luthers Schrift: *Wider den neuen Abgott und allen Teufel, der zu Meissen soll erhoben werden*, mit der Gegenschrift *Wider den Wittenbergischen Abgott Martin Luther* auf dem Kampfplatz erschienen und wird sich durch dieses Eintreten für dessen Lieblingsheiligen die Aufmerksamkeit und Sympathie des Herzogs Georg erworben haben, der ihn deshalb mit der Herausgabe seiner Schrift betrauen mochte. Zudem war es wichtig, daß ein Mitbürger des ermordeten Winkler, der ihn doch persönlich gekannt haben mußte, das Wortergreif.

1) Titel W. A. 23, 391. 2) Die Reformationszeit in Sachsen 103 Anm. 1. 3) Spahn, Johannes Cochläus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung, Berlin 1898, S. 132 Anm. 3. 4) 23, 391. 5) L. Lemmens, Pater Augustin von Alfeld. Ein Franziskaner aus den ersten Jahren der Glaubenspaltung in Deutschland, Freiburg i. Br. 1899, S. 66, und Aus Weimars kirchlicher Vergangenheit, Weimar 1900, S. 22 ff. Da auch die Thesen der Weimarer Disputation; vgl. Enders 2, 378.

L e m m e n s hat unsere Schrift ohne weiteres Alveltdt zugeschrieben ¹, ebenso das Kirchenlexikon von W e t z e r und W e l t e ². C l e m e n hat den neuen Irrtum der W. A. bemerkt, aber nun seinerseits in dem Aufsatz: „Ein *opus posthumus* des Hieronymus Emser“ ³ eine falsche Ansicht geäußert, die sich auch in die Notizen in den Exemplaren des Werkes und die Kataloge in der Staatsbibliothek zu Berlin eingeschlichen hat. Auf Grund einer Bemerkung in F. Myconius' Geschichte der Reformation ⁴ über die Arbeit, mit der Emser gerade beschäftigt war, als er vom Schlage getroffen wurde, und einer Äußerung von Bugenhagen in dessen Schrift „*Wider die Kelchdiebe*“ ⁵ hat er die Behauptung aufgestellt, Emser sei der Verfasser der vorliegenden Schrift. Er weist mit Recht darauf hin, daß Alveltdt, was von den Vorgängern nicht bemerkt worden ist, in dem Vorwort an den Kardinal Albrecht das Buch ausdrücklich als das Werk eines anderen bezeichnet, aber auch dabei die Schrift des Cochläus anführt und dazu sagt: *Die weil dann diß büchlin (welches auch wider die selbigē tröstung geschriben, Aber aus zugefalner ver hinderung nicht ynn den druck gebracht worden) mir nun zu handen kommen ist.*

Über den Zweck des Buches sagt Alveltdt: *Und auff das E. Churfürst G. vnderthanen, das sie yn Luthers schmeichlery gefallen tragen, nicht verdacht, Ader auch die schwache nwnder yhnen dardurch, der heyiligen Christenlichen kirchen vnd E. Churf. G. gehorsam in empfachung des hochwürdigigen Sacraments des Altars nicht entwent werden. — Szo wol auch das dieyhenigē, so an disem vnd andern ortten aus Lutters vorleyttung in den vngehorsam vnd verdümlichenn yrthumb gefallen sein, Aus dem Christlichen vnd wolgegrüntten vnderricht dis buchlins widerumb tzu erkanntnis vnd gehorsam komen möchten, So hab ich dasselbig an den Tag tzu bringen nicht vnderlassen.“*

Die Tätigkeit Alveltdts war hierbei nur äußerlich redaktioneller Art ⁶. Dagegen hatte das Werk schon vorher der Durchsicht und Korrektur durch die theologische Fakultät in Leipzig vorgelegen.

1) A. a. O. S. 83—89. 2) I², 1687. 3) Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde Bd. 34, 1913, S. 157—159. 4) Myconius, Geschichte der Reformation, ed. Clemen, Leipzig, Voigtländer, S. 38. 5) Vnser doctor Emser fiel snel vnuerseßens dahin vnd blieb tod zu Dresden, da er vom Kelche schreib widder die Leyen, Welch Buch, da es durch die andern wol ausgeputzet war, muste es nachmals den namen vnser Alueltdij füren, doch on sein schuld, wiewol mit seinen willen. 6) Nachweise A. u. Br. II, 818 ff.

Dekan und Doktoren derselben berichten in einem Schreiben an Georg vom 26. November 1527¹, es sei ihnen durch Peter Eysenberg² — den bekannten Pfarrer in Dresden — eine Schrift Luthers — *über die Tröstung* — „und eyn anders desselben eyn vorlegung furgebracht und E. F. G. begern eroffnet, solche vorlegung zu übersehen, aber was zu vil ader zu wenig darinnen, das wir dasselbe sollen punctiren und yn eyn notel bringen vorzeichnet, damit das original reyne blibe.“ Sie fügen ein Verzeichnis der Stellen bei, welche sie geändert zu sehen wünschen. Wie sich aus dem Vergleich der Varianten in der Neuauflage³ ergibt, hat die Fakultät eine Reihe zum Teil recht erheblicher Änderungen vorgeschlagen und Georg ist auf diese Vorschläge willig eingegangen.

Schließlich mag hier noch vermerkt werden, daß Christoph von Carlowitz eine Übersetzung ins Lateinische anfertigen mußte, welche Erasmus übersandt werden sollte⁴. Sie befindet sich im Hauptstaatsarchiv in Dresden.

Auf eine ausführliche Besprechung der Schrift muß hier verzichtet werden; nur das besonders Charakteristische soll hervorgehoben werden.

Mit dem Hinweis auf Luthers Tröstung beginnt das Werk und dreht sofort den ganzen Tatbestand durch die Behauptung um, Luther bringe den Mord an Winkler mit dessen Eintreten für die *communio sub utraque* in Zusammenhang, stelle ihn also in das Licht eines Ketzers. Luther wende sich gegen die Messe und die Geistlichen, um neuen Aufruhr zu erwecken, denn seine Lehre sei ja schon lange widerlegt, denn durch den Bischof von Rochester⁵ und Desiderius Erasmus, sei ihm „das comtato so gar erlegt, das er seyne feder wyder sye nicht mehr brauchen darf. Die Anschuldigungen gegen das Mainzer Domkapitel will er nicht zurückweisen, da es schon selber

1) A. u. Br. II, 815. 2) Über ihn vgl. Dibelius, Einführung der Reformation in Dresden 66; Clemen, Alexander Chrosner 7 u. ö.; Ermisch, Herzogin Ursula von Münsterberg, Neues Archiv f. Sächs. Gesch. 3, 1882, S. 313; Seidemann, Archiv f. Sächs. Gesch., N. F., 4, 1878, S. 181—187; Enders 6, 164. 3) A. u. Br. II, 888 ff. 4) Responso pia iusta ac docta aduersus consolationem Lutheri in gratiam illustrissimi Principis Georgii. Saxoniae Ducis etc. e germanico in Latinum traducta per Cristophorum a Carlowitz. Besonttiis Sequanis Anno a nato Christo MDXXVIII. sub finem octobris, A. u. Br. II. 818; Seidemann, Reformationszeit in Sachsen 103 Anm. und Geß, Johann Cochlaeus 37. 5) Sein Werk: de veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia 1527.

für sich eintreten werde. Georg geht also an der Hauptsache, dazu Luthers Schrift die Veranlassung gegeben hatte, dem Mord an Winkler, schnell vorüber. Ob er seiner Sache nicht sicher war und glaubte, die Anschuldigung nicht bestimmt widerlegen zu können?

Desto ausführlicher behandelt er Luthers Angriffe auf die römische Abendmahlspraxis. Luther hatte gesagt, Winkler sei ermordet worden um des Evangeliums willen, „*allermeist umb des artikels willen, das er beidegestalt des Sacraments hatt geleret und reichen wollen*“¹. Sein Angriff auf die Messe erregte die Katholiken viel mehr als die Beschuldigung wegen der Ermordung Winklers. Das sieht man auch aus der erregten Gegenschrift des Cochläus. Es war das ja auch völlig verständlich bei der zentralen Bedeutung, welche die Messe im römischen Kultus hat.

Luther entwickelt in klarer und einfacher Weise auf Grund der Schriftstellen auf drei Seiten die Lehre von dem Abendmahl unter beiderlei Gestalt, Georg braucht 13 Seiten, um sie zu widerlegen. Die Worte und Gründe, die er anführt, machen durchgängig den Eindruck des Gewundenen und Geschraubten. Das Resultat, zu dem er auch bei der Prüfung der Schriftstellen kommen muß, steht von vornherein fest. Seine Art und Weise, Luther entgegenzutreten, mit ihrer Spitzfindigkeit, mit ihrer scholastischen Beweismethode und der Geschicklichkeit, den klaren Sinn der Worte im Interesse des Dogmas umzubiegen, ist das Muster einer gewissen katholischen Methode der Polemik und Beweisführung bis auf den heutigen Tag. Aus der Heiligen Schrift ist seiner Ansicht nach das Recht der *communio sub una* zu beweisen. Und wo das nicht ausreicht, tritt das Recht der Kirche ein, von sich aus zu verordnen, was sie für gut und richtig hält. Damit kann dann freilich alles bewiesen werden.

Bewundernswert ist aber der Eifer, mit dem sich Georg in seine Aufgabe vertieft und der Fleiß, den er im Kampfe gegen die Neuerung aufwendet. Auch unsere Schrift enthält deutliche Beweise für sein ernstes Schriftstudium. Die Einsetzungsworte bei den Synoptikern und bei Paulus hat er sorgfältig studiert und verglichen und die Unterschiede deutlich herausgearbeitet. Und auch sonst begegnen wir sehr häufig den Spuren seiner eifrigen Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, speziell dem Neuen Testament.

1) W.A. 23, 411.

Gründliche Kenntniss der Schriften Luthers beweist er auch hier. So spricht er¹: *Nun ist nicht weniger, Lutter hat den myßvorstand des worts accipite etzlichermaß in eyner schryft gestraft, das es nycht heyße, nempts in dy hende, doch dabey angehangen, wen es yemands getan, so sollte er yhm daruber nicht gewyssen nemen*². So beschäftigt er sich mit einer Stelle³: „*man moge das sacrament des allars anbelen*“⁴ und polemisiert dagegen, daß Luther die Anbetung des Sakraments freistellt. So ist er natürlich mit Luthers Vorreden zu den Neutestamentlichen Büchern wohl vertraut, tadelt die Urteile Luthers über Matthäus, Lukas und Jakobus und meint: „*auch Johannes in apokalypsi habe nicht nach seinem synn geschrieben*“⁵.

Auch bezüglich der Kirchengeschichte verrät das Werk mehr als oberflächliche Kenntniss. Die Anordnung Leos I., daß, um den Manichäern wirksam entgegenzutreten zu können, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gefeiert werden solle, erörtert er und verbindet damit kritische Bemerkungen über die Manichäer, welche die Differenz zwischen ihnen und dem Christentum durchaus in richtiger Weise charakterisieren. Da Luther in seiner Tröstung einen Gang durch die wichtigsten Entscheidungen der Kirche bezüglich des Abendmahls getan hatte, so folgt ihm Georg auch hierin. So beschäftigt er sich mit einer ganzen Anzahl von Stellen aus den Kirchenvätern und den päpstlichen Kanonen und Dekretalen; zum Teil bespricht er die Zitate, die Luther in seiner Tröstung anführt, zum Teil aber auch völlig neue Worte, die er erst zum Beweise für seine Ausführungen beibringt.

Diese Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur ist jedenfalls eine bei Fürsten damaliger Zeit, wenn sie nicht Geistliche waren, ganz außergewöhnliche. Nun war ja Georg ursprünglich für den geistlichen Stand bestimmt und hatte eine dementsprechende Bildung erhalten⁶. Aber selbst wenn man das berücksichtigt und dazu noch annimmt, daß er bei seinem großen Eifer für die kirchlichen Fragen sich fleißig fortgebildet habe, so wird man doch die Frage aufwerfen müssen, ob er hier selbständig gearbeitet, oder sich der Hilfe eines Fachmannes, z. B. des Cochläus, bedient habe. Das wäre nichts so

1) A. u. Br. II, 821. 2) Das bezieht sich auf Luthers Schrift: Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen, 1522, W.A. 10, 2. Die fragliche Stelle daselbst S. 20: das sie ja keyn gewissen drob machen. 3) A. u. Br. II, 821. 4) In Luthers Schrift: Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi, 1523, W.A. 11, 443 ff. 5) A. u. Br. 825. 6) Allgem. deutsche Biographie 8, 684.

Ungewöhnliches gewesen bei fürstlichen Autoren. Heinrich VIII. von England ist bei seiner Schrift gegen Luther von Bischof Fisher beraten worden. Entscheiden läßt sich aber diese Frage nicht, da das Material hierüber fehlt und vielleicht auch nie vorhanden gewesen ist.

Selbstverständlich ist, daß Georg seine Ausführungen zu harten Äußerungen über Luther und sein Werk benutzt. So hat er für Gabriel Zwilling, der wegen seiner Abendmahlspraxis in Wittenberg und Eilenburg sich Georgs Haß zugezogen hatte¹, erbitterte Worte des Tadels. So wendet er sich mit den in seiner Polemik charakteristischen und oft wiederkehrenden Worten gegen Luther, der ihm eben der ausgelaufene Mönch ist und dem er auf dessen abfälliges Urteil über das Konzil von Konstanz nun die Worte entgegenhält: „do mag yhm volleycht der stank in dye nase kummen seyn, das er geschmeckt, was dye canones von den nonnenschwechern, von den anregern der aufrur, von den ungehorsamen der kyrchen und den haubtygen keczern sagen.“

Das Ärgste in diesen Anschuldigungen ist wohl das, daß er sagt, durch seine Lehre vom Abendmahl habe Luther die Massen verführt und sei schuld daran, daß im Bauernkrieg 100 000 streitbare Männer erschlagen worden seien.

So schießt auch in dieser Schrift, wie sonst in seinem Streit gegen Luther, Georg weit über das Ziel hinaus. Aber rückhaltlos anzuerkennen ist sein aufrichtiger Glaube und sein Eifer, mit dem er für die Sache wirkte, die ihm die Sache Gottes war. Einseitig ist Georg gewesen; aber sein größter Gegner, Luther, ist auch einseitig gewesen. Und nicht die Relativisten, sondern die Einseitigen führen in schweren Zeiten der Entscheidung die Geschichte weiter.

1) Über Zwilling s. Seidemann, Erläuterungen zur Ref.gesch. 35—42, ferner Archiv f. Sächs. Gesch. II, 343; Enders I, 89; Barge, Karlstadt II, 545; Bauch, Breslauer Schulgeschichte in der Reformationszeit 19; K. Müller, Luther u. Karlstadt, Tübingen 1907, S. 477 ff. 68 ff. und Th. Kolde RE³ 4, 639 ff.

Der Kampf des Adels gegen die geistliche Gerichtsbarkeit in seiner Tragweite für die Reformation in Polen.

Von
Karl Völker.

Es hatten sich zwar zwischen den beiden Gesellschaftskreisen, die als die Träger der Reformation in Polen erscheinen, dem lutherischen deutschen Bürgertum in den Städten und dem reformierten bzw. brüderischen Adel, der Schlachta, gewisse Gemeinsamkeiten herausgebildet; im tiefsten Grunde ihrer Herzen standen sie sich aber fremd gegenüber. Zur Abwehr des sich steigernden Druckes von außen einigten sie sich wohl auf den Consensus von Sendomir (1570). Doch trotz der gegenseitigen Zuerkennung der Rechtgläubigkeit lehnten die Lutheraner die Kultusunion mit den Reformierten ebenso entschieden ab, wie sie ihre kirchenregimentliche Sonderverwaltung beibehielten. Und die Preisgabe der Sendomirer Verständigung nach kaum einem Menschenalter ist ein deutlicher Beweis für die innere Verschiedenheit der beiden Kreise.

Diese innere Verschiedenheit kommt auch in der äußeren Geschichte zur Geltung. Das Luthertum des deutschen Bürgerstandes nahm in steter Fühlung mit dem Mutterlande der Reformation eine geradlinige Entwicklung, während der Protestantismus der Schlachta nach einem erstaunlich raschen Aufstieg jäh zusammenbrach, ohne daß von außen sonderliche Gewaltmittel zur Anwendung gekommen wären. Als Hauptursache dieser merkwürdigen Erscheinung wird von den einen — z. B. Julian B u k o w s k i ¹ —

1) Dzieję reformacyi w Polsce (Gesch. d. Reform. in Polen) I, 3 f.

die Neuerungssucht des Adels, von den anderen — z. B. Alexander Brückner¹ — die moralische Verfassung der Geistlichkeit geltend gemacht: Wie man um die Mitte des 16. Jahrhunderts auf der Höhe der Zeit zu stehen glaubte, wenn man Prädikantenpredigten besuchte, so gehörte es gegen Ende des Säkulums sozusagen zum guten Ton, zu den Jesuiten in die Beichte zu gehen. Der durch den Humanismus in seinem Empfinden verfeinerte Adelige wurde in der Anfangszeit der Reformation durch den sittlich heruntergekommenen Klerus abgestoßen; ein Menschenalter später vertraute er der inzwischen innerlich erneuerten römischen Geistlichkeit sein Seelenheil ohne weiteres wieder an. — Das ist richtig. Aber es genügt nicht zur Erklärung. Einem wie mir scheint entscheidenden Umstand wird viel zu wenig Beachtung geschenkt — auch in der sonst trefflichen Darstellung Theodor Wotschkes², der die Frömmigkeitsmomente der Bewegung klar hervorhebt. Dieser Umstand ist die staats- und kirchenrechtliche Seite der Auseinandersetzung zwischen Adel und Geistlichkeit. Eine der Hauptursachen des Erfolges sowohl der Reformation als auch der Gegenreformation liegt in dem Problem der Hoheitsrechte des polnischen Klerus.

I.

Wie Otto I. durch die Hebung des deutschen Episkopates ein Gegengewicht gegen das Stammesherzogtum zur Stärkung der königlichen Zentralgewalt zu schaffen sich bemühte, so haben die Nachfolger des Piasten Boleslaus Chrobrys (992—1025), besonders in der Zeit des durch Erbteilungen geschwächten „Großfürstentums“, die hohe Geistlichkeit gegen den aufsteigenden Adel ausgespielt. Die Unterstützung, die der Klerus der Krone gewährte, ließ er sich entsprechend vergüten³. Dabei betonte er, er werde die ihm von Gott übertragene Mission als oberster Hüter von Recht und Sittlichkeit nur dann zu erfüllen in der Lage sein, wenn man ihm eine Vorzugsstellung einräumen würde. Und auch die Vorstellungen des päpstlichen Stuhles zur Hebung der Stellung des Klerus wurden am Krakauer Hof stets wohlwollend geprüft. So hatte sich der Klerus im Laufe der Zeit eine Fülle von Vorrechten

1) Gesch. der polnischen Literatur 36 f. 2) Gesch. der Reformation in Polen 9. 3) J. W. Bandtkie, *Historia prawa polskiego* (Gesch. des poln. Rechtes) 63 f. u. 444.

und Machtbefugnissen angeeignet, die ihm den weitgehendsten Einfluß auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens sicherten. Die Hoheitsrechte des Klerus zielten auf ein Dreifaches ab: 1. auf die Erhaltung der Einheit und Reinheit des Glaubens, 2. auf die Wahrung der öffentlichen Zucht und Ordnung und 3. auf die Sicherstellung der eigenen Standesinteressen.

I. Wie anderswo, so war es auch in Polen für das mittelalterliche Empfinden selbstverständlich, daß Irrlehren nicht geduldet werden dürfen. Ohne Widerrede von seiten der maßgebenden weltlichen Stellen ließ man sich in Polen die vom päpstlichen Stuhle zunächst gegen die Begharden und hernach gegen die Hussiten angeordnete Inquisition gefallen — 1327 erschien in Polen im Auftrag Johannis XXII. der Dominikanerprovinzial Peter aus Kolomea als erster päpstlicher Inquisitor¹. — Seinen Eifer für diese kirchliche Einrichtung bekundete Ladislaus Jagiello, der erst vor einem halben Menschenalter dem Heidentum abgeschworen hatte, in dem Erlaß aus dem Jahre 1408, worin er den königlichen Behörden unter Androhung seiner Ungnade befahl, dem päpstlichen Inquisitor „Unterstützung und den weltlichen Arm“ zur Verfügung zu stellen². Unter dem Eindruck der hussitischen Werbearbeit verfügte er ferner in dem Wieluner Edikt (1424), dem ersten eigentlichen Ketzeredikt in Polen, daß die aus Böhmen Eingewanderten dem päpstlichen Inquisitor zum Verhör vorgeführt werden sollen³. Ein anderes Dekret des Königs vom Jahre 1433, das noch 1458 von seinem zweiten Sohn, Kasimir IV., erneuert wurde, gebot, den Besitz eines jeden der kirchlichen Exkommunikation verfallenen Staatsbürgers von Staats wegen einzuziehen und solange zurückzuhalten, als bis der Betreffende von der Kirche wieder aufgenommen sei⁴. Zur dauernden Einrichtung selbständiger Inquisitionstribunale kam es nicht; ihre Aufgaben und Vollmachten fielen seit Jagiello den schon im 13. Jahrhundert vorhandenen bischöflichen Gerichten zu und — steigerten deren Bedeutung. Dem Gutdünken des bischöflichen Gerichtes war es überlassen, darüber zu entscheiden, ob gegen jemanden das Verfahren wegen Ketzerei einzuleiten sei; und wenn es sein Urteil gefällt hatte, war die weltliche Behörde verpflichtet, gegen den der Ketzerei Überführten einzuschreiten.

1) S. Barącz, *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego* (Abriß der Gesch. des Predigerordens) I, 143. 2) Bei Bukowski a. a. O. I, 26 zum erstenmal abgedruckt. 3) *Volumina legum* I, 88. 4) Ebenda.

2. Aber die geistlichen Gerichtshöfe zogen nicht nur Ketzer vor ihre Schranken. Die Bischöfe sahen es als ihr Recht und ihre Pflicht an, darüber zu wachen, daß die öffentliche Moral nicht verletzt würde. Daher gehörten nach ihrer Meinung alle Rechtsfälle, bei denen gegen Religion und Sittlichkeit verstoßen wurde, vor ihr Forum. Wo hörten aber alsdann die Rechtsbefugnisse der geistlichen Gerichte auf? Die Bischöfe sprachen sich wiederholt dahin aus, daß sie in allen Rechtsfällen, die sich etwa aus der Nichteinhaltung von Verträgen¹, der Gefährdung der Sicherheit an Leib und Leben², der widerrechtlichen Aneignung von Geld und Gut³ und Meineiden⁴ ergeben, in Testaments- und Mitgiftsangelegenheiten⁵, in Ehesachen⁶ u. a. m. die letzte Entscheidung zu beanspruchen berechtigt seien⁷. Dabei gaben sie bekannt, daß sie nicht an das weltliche, sondern kirchliche Recht gebunden seien⁸. Unter Alexander I. erhob sich 1505 beim Adel ein allgemeines Geschrei, daß der Klerus Prozeßfälle, die ihn gar nichts angingen, vor sein Forum ziehe⁹. Um dem Streit ein Ende zu machen, suchte Sigismund I. 1543 die Kompetenzen zwischen dem geistlichen und weltlichen Gericht gegeneinander abzugrenzen¹⁰. Er beobachtete dabei den Grundsatz, daß alle Rechtsfälle, die mit Religion und Kirche zusammenhängen, die Ehegerichtsbarkeit und die Armenpflege mit eingeschlossen, vor das geistliche Gericht gehören, während Prozeßsachen, die auch das weltliche Gericht angingen wie Testamentsangelegenheiten, als *fori mixti* anzusehen seien. Aber durch den Zusatz, es solle dem geistlichen Gericht kein verbrieftes Recht entzogen werden¹¹, wurden die Abmachungen wieder gegenstandslos gemacht, da es dem Klerus unbenommen blieb, neue Forderungen für alt-hergebrachtes Recht auszugeben.

3. Die geistlichen Gerichte waren ursprünglich nur für den geistlichen Stand bestimmt. Seine hohe Würde sollte darin zur Geltung kommen, daß Kleriker nur von geistlichen und nicht von weltlichen Richtern gerichtet werden dürfen¹². Die Stadt Krakau wurde 1456 mit dem Interdikt belegt, weil zwei Geistliche wegen Diebstahls vom bürgerlichen Gericht eingesperrt und hingerichtet wurden¹³.

1) Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium XIV et XV saeculi 213 f. 2) Ebd. 29. 3) Ebd. 213. 4) Ebd. 29. 5) Ebd. 214 f. 6) Ebd. 25. 43. 7) Vgl. bes. Statuta Nauperi, de casibus episcopalibus, ebd. 28 f. 8) Ebd. 25. 9) Volumina legum I, 138. 10) Ebd. 282 ff. 11) Ebd. 284. 12) Bandtkie a. a. O. 64 f. 13) Ebd. 444.

Aber welches Forum sollte entscheiden, wenn ein Geistlicher mit einem Laien einen Rechtsfall auszutragen hatte? Nach der Auffassung des kanonischen Rechtes gehörten alle diese Angelegenheiten vor das geistliche Gericht. In dem Statut des Gnesener Erzbischofs Nikolaus Tromba (1420) wird zum Schutz der *immunitas ecclesiae* jeder weltliche Richter mit dem Kirchenbann bedroht, der sich vermaßen würde, einen Laien „*super rebus vel possessionibus ecclesiarum*“ vor seinen Richterstuhl zu laden und ihn abzuurteilen¹. Es war nirgends festgelegt, ob die Kirche zu einem solchen Verfahren berechtigt sei. Die Herrscher, die es mit dem hohen Klerus nicht verderben wollten, wichen einer klaren Entscheidung aus. Nun besaß der Episkopat in der Androhung und Verhängung des Kirchenbannes ein Machtmittel, das den Gegnern sehr unangenehm werden konnte. Es kam noch ein für die Laien erschwerender Umstand hinzu: die Rechtsstreitigkeiten, die zwischen dem Adel und der Geistlichkeit ausgetragen wurden, drehten sich in der Hauptsache um die Abgaben an die Kirche, besonders den Zehnt, und die Aneignung des Kirchenbesitzes. Der Einfluß der Kirche wuchs in dem Maße, als sich ihr Vermögen vergrößerte. Sie hatte deshalb ein wachsames Auge, ihren Besitz stetig zu vermehren. In den Zeiten zunehmender Rechtsunsicherheit mußte sie ganz besonders auf der Hut sein. Die Kirche vertrat nun den Standpunkt, daß in allen Angelegenheiten, die das Kirchengut betreffen, nur das geistliche Gericht kompetent sei. Laien, die sich dieser Rechtsauffassung widersetzen, wurde der Kirchenbann angedroht². In diesem Punkte kam der Kirche das Staatsrecht entgegen. Der Zehnt war ein altes Vorrecht der Kirche³ und Kirchenraub galt seit jeher als ein fluchwürdiges Verbrechen⁴. Es kam nun vor, daß der von den hussitischen Neuerungen erfaßte Adel die Abgaben an die Kirche verweigerte und sich geistliche Besitzungen aneignete. Jede vermessene Handlungsweise an dem geistlichen Besitz galt deshalb als ein besonderes Kennzeichen der Ketzerei und wurde den gleichen Strafbestimmungen unterworfen wie offenkundiger Abfall von der Kirchenlehre. In dem früher erwähnten Edikt Kasimirs vom Jahre 1458 wird deshalb jeder, der sich eines solchen Vergehens schuldig macht, ohne Unterschied des Standes und der Person *poenis et censuris ecclesiasticis* unterstellt⁵. Verhängt das geistliche Gericht über einen solchen den Kirchenbann,

1) Statuta synodalia 201. 2) Ebd. 200 ff. 239 ff. 244 u. a. m. 3) Bandtkie a. a. O. 110. 4) Ebd. 305. 5) Volumina legum I, 88.

so ist die weltliche Obrigkeit verpflichtet (vgl. oben S. 319), sein bewegliches und unbewegliches Vermögen einzuziehen und solange zurückzuhalten, bis die Kirche ihn wieder losgesprochen hat ¹.

Ungeheure Machtbefugnisse waren so in die Hände des Klerus gelegt. Es war ihm nicht nur die Herrschaft über die Gewissen eingeräumt, sondern auch die Möglichkeit gegeben, in das äußere Leben der Laien bei jeder Gelegenheit einzugreifen. Und dabei war er selbst dem Umkreis der Laien entrückt.

II.

Durch diese Machtstellung stieß der Klerus mit einem anderen Stand zusammen, der der Krone ebenfalls besondere Zugeständnisse abzutrotzen verstanden hatte, dem Adel. In den Vordergrund des öffentlichen Lebens hatte sich der stürmisch vordrängende Kleinadel geschoben, der mit der Rücksichtslosigkeit des Emporkömmlings alles unter dem Gesichtswinkel betrachtete, inwieweit seine Standesinteressen dadurch gefördert würden. Der Schwerpunkt der Politik wurde in die Landschaften und später in den Landtag verlegt. In der Konstitution von Radom (1505) erklärte Alexander, es dürfe „*nihil novi*“ ohne die Zustimmung der Landbotenkammer Gesetz werden ². Die Schlachta fühlte sich als die eigentliche Trägerin des Staatsgedankens in Polen. Als solche forderte sie für sich volle Freiheit. Sie gab sich der Selbsttäuschung hin, als ob ihre „goldene“ Freiheit den Bestand des Staates am besten gewährleiste. Die Adelsfreiheiten gründeten sich hauptsächlich auf drei königliche Privilegien: a) In Kaschau sicherte Ludwig 1374 dem Adel Steuerfreiheit zu. Ausgenommen zwei Groschen von der Hufe sollte der Adel von allen Abgaben und Lasten, unter welchem Titel sie auch erhoben werden mögen, befreit sein; über außerordentliche Leistungen zu Kriegszwecken habe er selbst zu entscheiden ³. b) In Czerwinsk bestimmte Ladislaus Jagiello 1422, daß Erbgüter eines Adligen weder von der Obrigkeit noch sonst von irgendjemandem eingezogen werden dürfen, wenn nicht vorher der Urteilsspruch eines königlichen Gerichtshofes darüber entschieden habe. Es wird hinzugefügt, daß in Polen für sämtliche Untertanen ein und dasselbe Recht zu gelten habe ⁴. c) In den zu Jedlin 1433 erlassenen *statutibus de libertatibus* gab der König dem Adel noch die besondere Zusage, daß gegen

1) Volumina legum 89. 2) Ebd. 137. 3) Ebd. 24 f. 4) Ebd. 37.

Adelige Rechtsurteile nur durch den König selbst oder durch königliche Behörden vollzogen werden dürfen¹.

Es liegt auf der Hand, daß zwischen den Rechtsansprüchen des Klerus und den Vorrechten des Adels unüberbrückbare Gegensätze bestanden. Die einzelnen Rechtsbestimmungen heben sich eigentlich gegenseitig auf. Da die ausgleichende Hand fehlte — die Könige wollten es mit keiner Partei verderben —, herrschte in der Justiz ein vollständiges Chaos. Die notwendige Folge der Widersprüche zwischen dem geistlichen und adeligen Recht war die, daß man sich daran gewöhnte, kein Gesetz ernst zu nehmen. Diese Rechtsunsicherheit hat den Zusammenbruch Polens vorbereitet. Man hatte sich dem Ernst der Lage nicht verschlossen und so stand auf der Tagesordnung der Reichstage die Kodifizierung der Gesetze, der der Ausgleich zwischen geistlichem und weltlichem Recht hätte vorangehen müssen. Aber da standen sich Anschauung gegen Anschauung schroff gegenüber. Die Geistlichkeit erklärte, ohne päpstliche Zustimmung, die nicht zu erwarten war, auf keines ihrer Rechte verzichten zu dürfen, während die Schlachta den Standpunkt vertrat, daß die Rechtsansprüche des Klerus mit der Freiheit des Adels unvereinbar seien. Man empfand es als eines Adligen, der nach einem berühmt gewordenen Ausspruch Stanislaus Orzechowskis nur seinem königlichen Oberherrn untertan und diesem zu nichts anderem als zu zwei Groschen von der Hufe, zur vollen Titulatur und zum Heerbann verpflichtet sei², unwürdig, in Gewissensangelegenheiten dem Klerus untergeordnet zu sein. Der Adel hatte die feste Zusicherung, daß er sich nur vor einem königlichen Gericht zu verantworten habe. Mit welchem Rechte forderte ihn der Bischof vor seinen Gerichtshof, wenn er sich z. B. bei der Durchführung von Testamentsverfügungen Übergriffe zu schulden kommen ließ? Der Adel hatte die Zusage, daß er nur durch einen königlichen Richterspruch strafweise seines Besitzes verlustig gehen könne. Wie kam nun das bischöfliche Gericht dazu, über Hab und Gut eines freien Adligen zu verfügen? War es nicht eine grobe Verletzung der Grundrechte des Adels, wenn die weltliche Obrigkeit sich dazu hergab, Rechtsurteile der bischöflichen Gerichte auszuführen? Und verstieß es nicht gegen den Buchstaben wiederholter königlicher Entscheidungen, wenn dieses nach kanonischem Recht ein Urteil fällte? War die Verpflichtung

1) Ebd. 41. 2) K. Völker, Der Protestantismus in Polen auf Grund der einheimischen Geschichtsschreibung, 2.

zur Abgabe des Zehnts nicht durch die Zuerkennung der Steuerfreiheit aufgehoben? Der ganze Streit drehte sich um die geistliche Gerichtsbarkeit. Die dem Polen eigene Ehrerbietung vor dem Träger des geistlichen Amtes hielt aber die Schlachta noch immer vor rücksichtslosem Zugreifen zurück.

III.

Die Lage änderte sich jedoch mit einem Schlag, als im 16. Jahrhundert adelige Grundbesitzer sich der Reformation anschlossen. Gestützt auf das *jus ducale* führten sie auf ihren Besitzungen evangelischen Gottesdienst ein, beriefen Prädikanten, setzten den bisherigen Pfarrherrn an die Luft, verjagten Mönche aus den Klöstern, richteten evangelische Schulen ein, gründeten Druckereien zur Herstellung evangelischer Schriften und dergleichen mehr. Die Bischöfe ordneten gegen die Betreffenden den Ketzerprozeß an; nach den geltenden Bestimmungen sollte die weltliche Obrigkeit die Verurteilung des Ketzers durch das geistliche Gericht rechtskräftig machen. Über einer Reihe der führenden Männer des Adels schwebte das Damoklesschwert. Eine ungeheure Erregung bemächtigte sich der Schlachta. Da trat ein Ereignis ein, das die Spannung zur vollen Entladung brachte. Der Przemysler Bischof Johann Dziaduski hatte den Adligen Stanislaus Orzechowski durch seinen bischöflichen Gerichtshof als Ketzer exkommuniziert, ihn seiner Güter verlustig erklärt und seine Ausweisung verfügt. Die Schmach, die auf Orzechowski lastete, empfand der gesamte Adel als eine ihm selbst zugefügte schwere Kränkung. Man hatte dabei nur eines übersehen: Orzechowski war ein katholischer Priester, Pfarrherr von Zurawice und Pobiedniki, den der Bannstrahl wegen seiner Verheiratung mit Magdalena Chelmska getroffen hatte. Die Behauptung des Gebannten, der Lemberger Erzbischof Starzechowski habe ihn, den Sohn einer Popentochter, der sich *gente Ruthenus natione Polonus* nannte, bei der Priesterweihe auf den Zölibat nicht verpflichtet, änderte nichts an der Tatsache, daß der Bischof Dziaduski grundsätzlich nicht im Unrecht war¹. Für die Stimmung, die damals in den Kreisen des polnischen Adels herrschte, ist es nun kennzeichnend, daß er dennoch die Angelegenheit Orzechowskis zu der seinigen machte. Selbst ein so konservativ gerichteter Politiker wie der Kronfeldherr Johann Tarnowski erklärte, es sei für einen Geistlichen eine Sünde, eine Frau

1) L. K u b a l a, Stanisław Orzechowski 28 ff.

zu nehmen, aber keine Ketzerei, weshalb der Rechtsspruch des Przemysler Bischofs als ein den Adel verletzender Übergriß zurückgewiesen werden mußte¹. Im übrigen machte sich die Schlachta den Satz Orzechowskis zu eigen, die Priesterehe sei der erste Schritt zu einer Verbesserung der Sitten des Klerus.

Die seit Jahren zurückgehaltene Erbitterung gegen den hohen Klerus schaffte sich Luft. Wer irgendwelche Beschwerden gegen den Klerus hatte, rückte damit hervor. Es wurde die Atmosphäre geschaffen für die erfolgreiche Verbreitung reformatorischer Gedanken.

Das Schicksal der Reformation in Polen hing davon ab, ob es gelingen würde, die geistliche Gerichtsbarkeit umzustößen. Fiel diese, so gab es keine Stelle, die ihren Aufschwung aufzuhalten die Macht gehabt hätte. Denn die Untersuchung wegen Abfalles von der römischen Kirche gehörte nicht in die Rechtsbefugnisse königlicher Gerichte. Hatten die Bischöfe dem adeligen Grundbesitzer in religiösen Dingen nichts mehr dreinzureden, so konnte er auf seinem Grund und Boden die kirchlichen Neuerungen durchführen, ohne daß ihn jemand daran zu hindern vermocht hätte. Waren die bischöflichen Gerichte ausgeschaltet, so stand der Verbreitung evangelischen Schrifttums, der Errichtung protestantischer Schulen kein Faktor entgegen, mit dem der Adel nicht leicht hätte fertig werden können.

Nun waren die Aussichten für die kirchlichen Neuerer damals ungemein günstig. Selbst die Adeligen, die nicht die Absicht hatten, der alten Kirche den Rücken zu kehren, waren erklärte Gegner der bischöflichen Gerichtsbarkeit. Als der Reichstag zu Piotrkow 1552 zusammengetreten war, erklärten die Abgeordneten, die Regierungsvorlagen nicht eher zu erledigen, als bis der König die Unbilden beseitigen werde, die ihnen der Klerus zugefügt habe². Der Verlauf der Verhandlungen ist nicht ganz aufgeheilt³. Tatsache ist, daß die Bischöfe zum Schluß das Versprechen abgaben, durch ein Jahr ihre Gerichtsbarkeit *de haeresi* nicht auszuüben⁴. Es war ein merkliches Zurückweichen des Klerus vor dem Adel, der ungestüm die Schaffung klarer Verhältnisse forderte. Ein Jahrzehnt später „be-

1) L. Bogatynski, Hetman Tarnowski 1488—1561, 1914. 2) W. Zakrzewski, Powstanie i wzrost reformacyi w Polsce (Die Anfänge und der Fortschritt der Reformation in Polen) 67. 3) Ebd. 250; Bukowski a. a. O. II, 219 ff. 4) Bandtkie a. a. O. 448.

fahl“ Sigmund August auf die Beschwerden des Adels bei dem Piotrkower Reichstag 1562/63 den Starosten, in Konfliktsfällen zwischen der Schlachta und den bischöflichen Gerichten einzig und allein nach dem Statut von Jedlin vorzugehen¹. Wenn es auch nicht ausdrücklich ausgesprochen war, so kam diese Entscheidung der Aufhebung der geistlichen Gerichtsbarkeit gleich. Es geschah, daß Bischöfe über Starosten, die gemäß dieser Bestimmung Strafanzeigen der geistlichen Gerichtshöfe einfach liegen ließen, sich beschwerten. Daraufhin entschied der König auf dem Piotrkower Reichstag 1565, daß den Urteilsprüchen der bischöflichen Gerichte fortab keine Folge zu geben sei². Damit war die geistliche Gerichtsbarkeit tatsächlich aufgehoben.

Nun war die neue Lehre in Polen faktisch freigegeben. Die Warschauer Konföderation vom 6. Jänner 1573, die den Evangelischen Glaubens- und Gewissensfreiheit verbürgte, war die selbstverständliche Folge der Aufhebung der Rechtswirksamkeit der Entscheidungen geistlicher Gerichte. Aber es gestalteten sich die Dinge doch anders, als Schönseher es erhofften. Die erträumte evangelische Nationalkirche kam in Polen nicht zustande. Der katholische Klerus hatte eingesehen, daß er mit äußeren Machtmitteln dem Abfall von der römischen Kirche in Polen nicht zu steuern verinöge. So suchte er mit geistigen Waffen den Adel für Rom zurückzugewinnen. Und es gelang ihm. Seit der Hauptanstoß des Adels an der römischen Geistlichkeit, die Bedrohung seiner Freiheit durch das geistliche Gericht, beseitigt war, begann er ihn mit anderen Augen anzusehen. Unter dem Einfluß der Jesuiten kam der polnische Klerus geistig und moralisch wieder auf die Höhe. Die Klagen über den sittlichen Tiefstand der Geistlichkeit verstummten. Im Schrifttum, auf dem Gebiete des Schulwesens wurden Namen römischer Priester wieder mit Ehren genannt. Während der römische Katholizismus durch den Zusammenschluß seiner Kräfte den Eindruck einer festgefügtten Autoritätsanstalt hinterließ, erschütterte im protestantischen Lager der Arianismus die Grundfesten des Glaubens. Im letzten Grunde war der polnische Adelige doch in religiösen Fragen autoritätsbedürftig; für den Begriff der protestantischen Freiheit ging ihm das tiefere Verständnis ab. So fand der Großteil des Adels den Weg zur Papstkirche zurück. Das Jahr 1565 war tatsächlich der Wende-

1) Volumina legum II, 19. 2) Ebd. 52.

punkt in der polnischen Reformationsgeschichte. Von diesem Zeitpunkt an begann nicht der erhoffte Aufstieg, sondern ein merklicher Rückgang. Es klang bald wie eine unglaubliche Mär, daß die Väter der Kirche treu ergebenen Jesuitenzöglinge jemals so scharfe Worte gegen den Klerus in den Mund genommen haben sollten wie auf dem Piotrkower Reichstag des Jahres 1565.

Centuriae.

Von

Karl Heussi.

Es ist üblich, mit dem Tone des Tadels oder allenfalls dem Tone großmütiger Nachsicht davon zu sprechen, daß die Magdeburger Zenturiatoren die Kirchengeschichte nach Jahrhunderten periodisiert hätten. Bereits der alte Schroeckh¹ erklärte die bis in seine Zeit herrschende Einteilung in Jahrhunderte für „unnatürlich“, da mit einem neuen Jahrhundert nicht sogleich eine neue Gestalt der Welt angehe. Ähnlich sagt Schleiermacher², der in Berlin zweimal über Kirchengeschichte gelesen hat³, die Einschnitte dürften nicht willkürlich sein, sondern müßten in der Natur der Sache liegen, und er fügt mit schärferer Wendung hinzu, ein bestimmtes Zeitmaß anzunehmen, sei rein mechanisch und verrate chronikartiges, geistloses Wesen. Selbst der Biograph des Flacius, W. Preger⁴, macht keinerlei Versuch, die von seinem Helden eingeführte Stoffeinteilung zu verteidigen, gesteht vielmehr zu, man müsse sie „als verfehlt bezeichnen“, weil sie dem Verlaufe der Entwicklungen der Geschichte nicht entspreche. — Diese Stimmen ließen sich mit leichter Mühe um viele andere zu einem ganzen Chorus vermehren. Die Voraussetzung ist bei allen die gleiche: eine Periodisierung der Kirchengeschichte nach Jahrhunderten ist unmöglich. Diesen Satz wird gewiß niemand bestreiten. Aber ist darum der Schluß auf die verfehlt Anlage des berühmten altlutherischen Geschichts-

1) Christliche Kirchengeschichte I, 1768, S. 292 f. 2) Geschichte der christlichen Kirche, herausg. von E. Bonnell, 1840, S. 30 f. 3) Ebda., Vorrede S. VIII. 4) Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit II, 1861, S. 448.

werkes richtig? Ich halte ihn für falsch; denn die Einteilung dieses Werkes in Jahrhunderte war gar nicht periodologisch gemeint. Ebenso wenig vermag ich zuzustimmen, wenn Fueter¹ die von den Magdeburgern gewählte Einteilung „eine verschlechterte Imitation der humanistischen Annalistik“ nennt. Diese Einteilung hatte gegenüber der annalistischen Methode doch auch ihre Vorzüge. Sie hat vor allem das Aufkommen einer wirklichen Periodisierung wenigstens indirekt mit vorbereiten helfen. Diese war viel leichter von der Zenturieneinteilung als von der annalistischen Methode her zu gewinnen. Brechen wir also einmal für die altlutherischen Kirchenhistoriker eine Lanze!

I.

Das Befremden über die von den Zenturiatoren gewählte Einteilung wurzelt ganz einfach in einem anachronistischen Denken, in dem falschen Eintragen späterer Anschauungen über den Geschichtsverlauf in das Werk der Magdeburger. Seit dem Zeitalter der Aufklärung war man gewohnt, sich die Kirchengeschichte als ein Nacheinander einer bestimmten Anzahl inhaltlich verschieden charakterisierter, durch Periodeneinschnitte scharf voneinander getrennter Phasen vorzustellen. Mochte man etwa mit Schroeckh und Gieseler vier, mit Spittler und seinen Nachahmern sechs, mit Henke acht oder mit Hase und Baur drei Hauptperioden ansetzen; mochte man die Perioden durch das Auftreten großer Persönlichkeiten oder durch anonym sich vollziehende große Umwälzungen im Völkerleben einleiten: in jedem Falle stand die Selbstverständlichkeit und Unentbehrlichkeit der Periodenbildung fest, nicht minder die Meinung, daß man mit dieser Periodisierung ein objektiv zutreffendes Bild des Geschichtsverlaufs gebe. Wie leicht verständlich ist es da, daß man in der von den Magdeburgern vorgenommenen Einteilung des kirchengeschichtlichen Stoffs in Jahrhunderte ebensolche Periodeneinschnitte zu sehen meinte, wie man selbst anzuwenden gewohnt war, und dann über das Ungeschick dieser vermeintlichen Periodisierung erstaunte! Man übersah, daß in dem Werke des Flacius und seiner Mitarbeiter ein vollständig anderes Geschichtsbild vorausgesetzt war, eine Vorstellung von dem geschichtlichen Verlauf, mit der überhaupt keine eigentliche Periodisierung vereinbar ist. Die Unmöglichkeit einer historischen

1) Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 251.

Periodisierung im Sinne der Späteren auf dem Standpunkt der Zenturiatoren wird mit einem Schlage deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, was Flacius und seine Genossen unter „Geschichte“ verstanden. Man charakterisiert ihr Geschichtsbild am besten als atomistisch. Sie kennen nur eine ungeheure Zahl geschichtlicher Einzeltatsachen und bilden höchstens einfache Tatsachenreihen, keine größeren, umfassenden Zusammenhänge. Und die Zusammenstellung des geschichtlichen Materials dient nicht der geschichtlichen Einsicht im modernen Sinne; mit der historischen Erkenntnis verbindet sich vielmehr noch unklar die praktische Tendenz, die Bekämpfung der Papstkirche. Das Ganze ist eigentlich ein ungemein umfassendes, zur leichteren Übersicht in feststehende zeitliche und sachliche Schemata eingeteiltes Magazin mit polemischem Material¹. Mit der Einteilung in Jahrhunderte war also durchaus nicht dasselbe beabsichtigt, was die Neueren mit der Periodisierung der Kirchengeschichte bezwecken. Man wußte nichts von dem im 19. Jahrhundert so große Triumphe feiernden Entwicklungsbegriff. Allerdings kennen die Zenturiatoren in der Kirchengeschichte etwas ihm Analoges: sie arbeiten mit der Vorstellung einer allmählichen stetigen Verschlechterung, eines immer tieferen Herabsinkens von der Höhe des ursprünglichen Christentums bis zu dem Tiefstande, aus dem Luther die Christen wieder heraufgeführt hat. Dieser immer weiter greifende Abfall, bei dem übrigens der Teufel seine Hand im Spiele hat, ist sogar der leitende Grundbegriff der Darstellung; in ihm vornehmlich kommt die antipäpstliche Tendenz zum Ausdruck. Mit diesem Grundbegriff verbinden nun die Zenturiatoren die Einteilung in Jahrhunderte, mit der Begründung²: *nam tot annorum decursu plerumque maximae in ecclesia mutationes acciderunt*. Man hätte ihnen aber nicht die törichte Meinung zutrauen sollen, als hätte die Geschichte jedesmal an der Jahrhundertsschwelle sozusagen einen Sprung gemacht. Eine solche „katastrophale“ Periodisierung, die plötzliche Wandlungen des Gesamtzustandes annimmt, ist auf der Stufe des historischen Atomismus undenkbar, da sie die Erkenntnis großer Zusammenhänge und den historischen Pragmatismus, die Feststellung der *causae* der historischen Veränderungen voraussetzt. Schon das „*plerumque*“ in dem angeführten Satz zeigt, daß die Zenturiatoren keine feste, pedantische Beziehung zwischen ihrem leitenden Grundbegriff und ihrer Zeiteinteilung herstellen

1) Ähnlich Fueter S. 251. 2) Bd. I, Praefatio.

wollen. Sie wollen nur sagen, daß es allmählich immer schlechter geworden sei. So hat es Flacius schon in seiner 1553 verfaßten *scheda de conscribenda historia ecclesiastica* klar ausgedrückt: „*Utile esset scribi Historiam ecclesiasticam, in qua ordine per temporum successionem monstraretur, quomodo vera Ecclesia ejusque religio ab illa prima puritate et simplicitate, quam Apostolorum tempore habuit, paulatim successione temporum et hominum crescentibus falsitate et erroribus declinavit in pejus*“¹. Die Zenturien sind keine echte, d. h. aus dem historischen Stoff selbst gewonnene Periodisierung, sondern eine rein formalistische, aus Gründen der Übersichtlichkeit von außen an den Stoff herangebrachte Einteilung, die aber — im Sinne der Zenturiatoren — insofern dem Stoff konform sein soll, als die Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert schlechter geworden ist. Man darf somit sagen, daß die Zenturien nicht eigentlich periodologisch gemeint gewesen sind.

II.

Die Einteilung in Zenturien war ebensowenig periodologisch gemeint wie die Einteilung in Annalen, die mit ihr bis ins 18. Jahrhundert hinein konkurrierte. Mochte das wissenschaftliche Bedürfnis einer ganz genauen chronologischen Festlegung der geschichtlichen Tatsachen bei der Einteilung in Annalen besser befriedigt werden als bei der Einteilung in Zenturien, so läßt sich doch nicht bezweifeln, daß die Annalen in einer andern Hinsicht dem wissenschaftlichen Fortschritt hinderlich waren. Der Fortschritt hing vornehmlich daran, daß man allmählich große historische Zusammenhänge erkannte, daß man durch schlagwortartige Charakteristik großer, umfassender historischer Komplexe historische „Ideen“ gewann und durch Vergleich mehrerer solcher aufeinanderfolgender Komplexe auf den Begriff der Entwicklung stieß. Dieser Fortschritt erfolgte bekanntlich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Er ist aber nicht durch die Annalistik, die den Umblick auf Schritt und Tritt hemmte, sondern durch die nach Zenturien disponierende Geschichtsschreibung vorbereitet worden. Nur diese ermöglichte den Historikern, nach und nach die Bedeutung der großen geschichtlichen Zusammenhänge zu erfassen. Sie erzog auch weit besser zur Treffsicherheit

1) Ritter, Flacius Illyricus' Leben, 1725, S. 64 f.; J. W. Schulte, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Magdeburger Zenturien, 1877, S. 64 f.

in der Auswahl des Stoffs, während die Annalistik die Historiker zu Abschweifungen geradezu verführte. Man betrachte nur einmal die von einem so achtungswerten Gelehrten wie dem Remonstranten Johannes Clericus verfaßte „*Historia ecclesiastica duorum primorum saeculorum*“¹. Hier haben wir, noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts, die annalistische Geschichtsschreibung mit allen charakteristischen Eigentümlichkeiten vor uns. Das Ganze ist einfach nach der Zeitrechnung in einzelne Jahre eingeteilt; jedesmal werden zuerst die römischen Konsuln des Jahres notiert, dann wird alles gebucht, was in diesem Jahre an bemerkenswerten Dingen geschehen ist. Die Schwierigkeiten, in die dieses Verfahren verwickelt, sind erdrückend. Das Schema ist sofort bedroht, sowie sich irgendwelche Ereignisse chronologisch nicht festlegen lassen, wie der Bau von Sepphoris, Julias, Caesarea Philippi; in solchen Fällen hilft sich Clericus damit, daß er diese Dinge am Schluß eines größeren Abschnitts unterbringt². Wo es irgend angeht, sucht er diesen Ausweg zu vermeiden; es läßt sich denken, welche Menge gänzlich gleichgültiger chronologischer Erörterungen aufgeboten werden müssen, bloß um die Dinge im annalistischen Fachwerk unterzubringen³. Ebenso peinlich war es, wenn der Verfasser, was in der ältesten Kirchengeschichte oft genug der Fall ist, zu einem Jahre keinerlei sicher datierbaren kirchengeschichtlichen Stoff beizubringen vermag. Da muß dann die römische Geschichte den Stoff bestreiten, z. B. beim Jahre 9 n. Chr. die *Lex Papia Poppaea*, die Beendigung des pannonischen Kriegs durch Tiberius, die Niederlage des Quintilius Varus in Deutschland⁴. An einer Stelle, wo von dem Mangel an Überlieferungen die Rede ist, sagt er geradezu: „*Ut tamen historiae et annorum series constet, nonnulla e Romana Judaicaque historia delibabimus*“⁵. Offenherziger ließ sich nicht aussprechen, daß die Stoffauswahl der Annalistik zuliebe getroffen wird. Die Erkenntnis der großen historischen Zusammenhänge fehlt; der Verfasser scheint zwar ein unbestimmtes Gefühl für sie zu haben, geht dem aber weiter nicht nach. Die Verbindung, die zwischen den zahlreichen Einzelheiten hergestellt wird, besteht einfach in der Aufreihung auf die Fäden des chronologischen Gewebes. Da nirgends auf die historischen Zusammenhänge geachtet wird, fehlt auch eine Unterscheidung zwischen wichtigen und unwichtigen Dingen: das Erd-

1) Amsterdam 1716. 2) S. 220. 3) Beispiele: S. 185, 197. 4) S. 227. 5) S. 221.

beben in Palästina 31 v. Chr.¹, die Pest in Jerusalem im Jahre 28, in der das Volk ein Stragericht für den Tod der unschuldigen Mariamne sah², die in Rom 5 n. Chr. beobachtete Sonnenfinsternis³, das alles und ungezähltes anderes, was die Quellen bieten, tritt als völlig gleichwertig auf. Sind die Quellen ausführlich, so ist es auch die Darstellung; seitenlang wird uns von der Krankheit des Herodes erzählt⁴.

Vergegenwärtigt man sich alle diese an der Annalistik hängenden Mängel, so wird unmittelbar deutlich, daß man von der Annalistik aus zu einer die großen geschichtlichen Zusammenhänge herausarbeitenden Darstellung, wie sie in der Kirchengeschichtsschreibung zuerst von Mosheim erreicht worden ist, unmöglich hätte gelangen können. Die schlimmsten dieser Fehler waren bei der Zenturieneinteilung von vornherein vermieden; man kann schon den Magdeburger Zenturiatoren Treffsicherheit bei der Stoffauswahl nachrühmen. Ja, man könnte die Frage aufwerfen, ob sich nicht sogar zeigen ließe, daß der die Zenturieneinteilung zugrunde legende Unterrichtsbetrieb an den Universitäten und den Lateinschulen — er hat in Deutschland zwei Jahrhunderte geherrscht — die Entstehung der geschichtlichen Ideenlehre vorbereitet hat. Seit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts wurde es nämlich üblich, den einzelnen Jahrhunderten besondere Epitheta zu geben. Dies war eine Erfindung des Engländer William Cave⁵. Er nannte das *Saeculum I Apostolicum*, *II Gnosticum*, *III Novatianum*, *IV Arianum*, *V Nestorianum*, *VI Eutygianum*, *VII Monotheleticum*, *VIII Iconoclasticum*, *IX Photianum*, *X obscurum*, *XI Hildebrandinum*, *XII Waldense*, *XIII Scholasticum*, *XIV Wiclevianum*, *XV Synodale*, *XVI Reformatum*. Diese Bezeichnungen verbreiteten sich rasch und fanden in die Lehrbücher Eingang, neben denen Caves auch in solche von anderen⁶. Lag in diesem Verfahren nicht ein bedeutender Fortschritt? War hier nicht die Geschichte als Aufeinanderfolge großer Tatsachenkomplexe aufgefaßt, die durch die „Ideen“ des Gnostizismus, des Arianismus usw. bestimmt wurden? Und mußte nicht, wenn man auf diesem Wege mutig fortschritt, die Zenturieneinteilung

1) S. 188. 2) S. 190. 3) S. 224. 4) S. 213—215. 5) *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria* I, 1688; II, 1698 und spätere Ausgaben. 6) So die des Deutschen Calveerius, dessen Jahrhundertbezeichnungen der Tübinger Chr. E. Weismann abdruckt (*Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae*, 1717 f.).

gesprengt und durch eine rein aus dem Stoff heraus gebildete Periodisierung ersetzt werden? Nichts von alledem war der Fall. Die Erfindung des Engländers hat nichts mit den hohen Dingen der Geschichtstheorie zu tun; sie gehört der niederen Sphäre der Didaktik an. Caves Bezeichnungen der Jahrhunderte waren nichts weiter als ein mnemotechnisches Hilfsmittel, in didaktischer Hinsicht ausgewählte Schlagwörter, die durch Ideenassoziationen alle übrigen „wichtigen“ Begebenheiten des gleichen Saeculum ins Gedächtnis rufen sollen. Schroeckh hat sicher Caves Absichten ganz richtig interpretiert, wenn er schreibt¹: „Sobald man z. B. an das arianische Jahrhundert denkt, so erinnert man sich auch der nicänischen Kirchenversammlung, des Athanasius, Konstantins des Großen und anderer mehr: nach und nach ruft man auf diese Art das Andenken der Geschichte eines ganzen Jahrhunderts hervor.“ Mit der historischen Ideenlehre haben also die Etiketten, die Cave den einzelnen Zeitfächern anklebt, nicht das geringste zu tun. Höchstens könnte man zugeben, daß hier wenigstens ganz von ferne die Aufgabe in Sicht trat, die eigentlich entscheidenden, für den geschichtlichen Gesamtverlauf wichtigen Ereignisse herauszuheben und durch ihre Aneinanderreihung eine geschichtliche „Entwicklung“ herzustellen. Es hat freilich von Cave an noch über ein Jahrhundert gedauert, bis man zu dieser Art von Geschichtsschreibung gelangte. Die nächste Wirkung Caves war eher eine Befestigung der Zenturieneinteilung, als ihre Überwindung.

1) A. a. O. S. 290.

Das Theologumenon von der *unio mystica* in der späteren orthodox-lutherischen Theologie.

Von

Otto Ritschl.

I.

Albrecht Ritschl hat die Berechtigung der Mystik im Protestantismus bestritten, weil er in ihr ein eigentümliches Gebilde der katholischen Frömmigkeit erkannte, das von anderer Art als die von den Reformatoren ausgezeichnete *fiducia* sei und diesem weltüberwindenden christlichen Gottvertrauen, wie die Geschichte der protestantischen, insbesondere der pietistischen Frömmigkeit zeige, ungebührliche Konkurrenz mache und empfindlichen Abbruch zu tun pflege. Von diesem Standpunkt aus hat er auch das Theologumenon der späteren orthodoxen Lutheraner von der *unio mystica* abgelehnt und dagegen geltend gemacht, es sei bestenfalls eine überflüssige Dublette der Rechtfertigung und beruhe überdies auf einer unzutreffenden platonisierenden Metaphysik.

Zum guten Teil ist, wie schon Reischle¹ festgestellt hat, der hierdurch angeregte Streit über das Recht der Mystik im Protestantismus nur ein Wortstreit gewesen. Die Ausdrücke „Mystik“ und „mystisch“ sind mehrdeutig und in der Geschichte des mit ihnen arbeitenden theologischen Sprachgebrauchs nicht immer in demselben Sinne verstanden worden. Auch manche Ritschl im übrigen nahestehende Theologen, wie namentlich J. Kaftan, halten eine in ihrem Sinne mystische Gestaltung der Frömmigkeit

1) M. Reischle, Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie, 1886, S. 2 f.

für unentbehrlich im Christentum und daher auch für notwendig im Protestantismus. Faßt man das Wort „mystisch“ in dem von Schleiermacher¹, wenn auch unter Hervorhebung „seiner großen Unbestimmtheit“, festgestellten Sinne eines Geheimnisses für die Nichtgläubigen und der „wahren Mitte“ zwischen einer „magischen“ und einer „empirischen“ Auffassung, so könnte diesem Begriffe von Mystik sogar Ritschls eigne Anschauung subsumiert werden. Denn religiöse Geheimnisse hat auch er so gewiß anerkannt, wie er mit besonderem Nachdruck den übernatürlichen und überweltlichen Charakter der hauptsächlichen Inhalte des christlichen Glaubens geltend gemacht hat. Daß andererseits er selbst nie eine seiner Ansichten als mystisch hätte charakterisiert sehen mögen, lag an seinem starken Interesse an einem klaren und unmißverständlichen Sprachgebrauch. Wie er das Wort Metaphysik niemals in dem sonst weitverbreiteten weiteren Sinne, in dem es gerade auch auf die eigentümlichen Objekte des religiösen Glaubens angewendet zu werden pflegt, sondern geflissentlich in der Beschränkung auf die Spekulationen einer bloß natürlichen Theologie verstanden hat², so galt ihm als „Mystik“ und „mystisch“ auch nur das, was ihm in näherer oder entfernterer Verwandtschaft mit der katholischen Mystik zu stehen schien.

Diese eigentliche Mystik hat nun freilich von Anfang an auch im Protestantismus nachgewirkt oder später wieder auf manche seiner Vertreter eingewirkt. Daß Luther, obwohl er schon früh die areopagitische Mystik verwarf, Tauler und die Theologia deutsch hochschätzte, ist bekannt. Ebenso unleugbar ist, daß seiner imputativen Auffassung der Rechtfertigung die Verwendung³ der in der katholischen Mystik allerdings in ganz anderer Richtung ausgebildeten Anschauung von dem Verhältnis Christi als des *sponsus* zu der gläubigen Seele als der *sponsa* zugrunde lag. Gleichwohl hat mit der mystischen Pflege dieser Vorstellung der Rechtfertigungsglaube im Sinne Luthers überhaupt nichts zu tun. Denn soweit auch Luther vom Wohnen der Gottheit oder ihrer einzelnen Personen in den Seelen der Gläubigen redete, fiel ihm dieser religiöse Besitz nicht unter den seine Rechtfertigungslehre beherrschenden Begriff der

1) Schleiermacher, Der christliche Glaube § 100, 3. 2) Vgl. meine Abhandlung über Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation, ZThK, 1902, S. 213. 3) Vgl. meine Dogmengeschichte des Protestantismus II, 2 S. 126 f.

gratia, sondern unter den des *donum in gratia* als des Prinzips der christlichen Erneuerung durch den heiligen Geist¹. Wie weiterhin die katholische Mystik auch wieder in der protestantischen Theologie Eingang gewonnen hat, ist von Ritschl vor allem an Stephan Praetorius, Philipp Nicolai und Johann Arndt gezeigt worden². Ergänzt werden diese Darlegungen durch die überaus wichtigen Nachweisungen von Althaus, daß der protestantischen Gebetsliteratur schon des 16. Jahrhunderts in weitem Umfang katholische Vorbilder zugrunde liegen³.

Sieht man also auch völlig ab von den heterodoxen Erscheinungen des Weigelianismus und ähnlicher Richtungen, die von den orthodoxen Protestanten stets mit starker Überzeugung abgewehrt wurden, so war doch durch die zuletzt genannten Entwicklungen innerhalb des nachreformatorischen Protestantismus der pietistischen Pflege mystischer Motive und Frömmigkeitsmethoden von katholischer Herkunft jedenfalls ein fruchtbarer Boden bereitet. Andererseits unterscheidet sich das, was man in dem orthodoxen Luthertum des 17. Jahrhunderts unter *unio mystica* verstanden hat, in wichtigen Punkten von der katholisierenden Mystik, sowie sie Praetorius, Nicolai und Arndt im Bereich des Protestantismus zu vertreten begonnen haben. Denn darin hat Weber⁴ zweifellos recht, daß die Annahme eines substantiellen Einwohnens Gottes in den Seelen der Gläubigen von Anfang an in der protestantischen Denkweise heimisch gewesen ist. Überdies ergibt sich aus seinen lehrreichen Untersuchungen, daß die wichtigsten früheren Vertreter der *unio mystica* diese Lehre nicht im Interesse an einer allgemeinen Metaphysik, sondern gerade als deren Gegner entwickelt haben. Dagegen sind vielmehr für die hervorragenden Kritiker jenes Theologumens im 17. Jahrhundert, Georg Calixt und Johann Musaeus, auch metaphysische Instanzen von mitbestimmendem Gewicht gewesen.

Innerhalb der protestantischen Literatur ist der Ausdruck *unio mystica* bisher zuerst bei Calvin, wenn auch ganz vereinzelt, nach-

1) Vgl. ebd. 145 f. 2) Geschichte des Pietismus II, 12 ff. 21 ff. 34 ff.
3) P. Althaus, Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert, Leipzig 1914. Zur Einführung in die Quellengeschichte der kirchlichen Kollekten in den lutherischen Agenden des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1919. 4) E. Weber, Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, 1908, S. 78 ff.

weisbar¹. Er verstand darunter wohl nichts anderes, als was er in der Regel als *participatio* der Gläubigen an Christus bezeichnete, nämlich die höhere Entwicklungsstufe des christlichen Glaubens, vermöge deren man überhaupt erst den vollen Besitz sowohl der göttlichen Gnade wie der Wiedergeburt hat. Calvin aber bedurfte dieser Vorstellung vor allem deshalb, um die *fides salvifica* der *electi* von der *fides temporaria* der *inefficaciter vocati* sich charakteristisch abheben zu lassen. Auf lutherischem Gebiete ist mir die Wendung *unio mystica* zuerst bei Melanchthons Schwiegersohn und Schüler Peucer begegnet. Dieser unterscheidet² zwei Arten der göttlichen Gegenwart: *una generalis, communis omnibus hominibus altera specialis mystica, propria ecclesiae et electis*. Den Ausdruck „mystisch“ aber rechtfertigt Peucer durch den Hinweis darauf, daß nach Paulus das *ministerium verbi et sacramentorum* ein *mysterium patefactum per spiritum solis electis* sei. Dabei faßte er die *unio mystica* selbst in bestimmtem Gegensatz zu jeder *unio physica* auf. Nicolai dagegen, dessen für seine Mystik wichtigste Schriften allerdings in deutscher Sprache verfaßt sind, braucht, indem er einmal von den verschiedenen Arten der Gegenwart Christi handelt³, für dessen Einwohnung in den Gläubigen nur erst den Ausdruck *praesentia spiritualis sive ecclesiastica*, während er die *praesentia sacramentalis*, die er von dieser unterscheidet, in der *mystica unio visibilium coenae elementorum, panis et vini, cum corpore et sanguine dominico* sich vollziehen läßt. Nämlich gerade auch zur Bezeichnung der sakramentalen Gegenwart Christi im Sinne der Lutheraner, die durchweg deren lokale Auffassung energisch ablehnten, bot sich neben Worten wie *supernaturalis* und *incomprehensibilis* der unbestimmte Ausdruck *mysticus* als ein besonders bequemes Beiwort dar. Die meisten älteren Lutheraner freilich subsumierten im Unterschiede von Nicolai und einigen anderen die sakramentale Gegenwart Christi einfach ihrem Begriff von seiner *praesentia specialis* im kirchlichen Amt und in den einzelnen Gläubigen.

Überhaupt war die, sei es polemische, sei es dogmatische, Erörterung der Abendmahlslehre der eigentliche Anlaß dazu, daß man

1) instit. 3, 11, 10, CR 30, 540: conjunctio igitur illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur. 2) Caspar Peucer, Commentarius de praecipuis divinationum generibus, Servestae, 1591, fol. 95 ff. 99 v f.

3) Ph. Nicolai, Methodus controversiae de omni praesentia Christi, Francof. a. M., 1596, S. 189.

sich vor allem auch über die Frage nach der göttlichen Gegenwart und ihren verschiedenen Arten möglichst klar zu werden versuchte. Wie Luther ihr durch die nominalistische Unterscheidung des *esse circumscriptive, diffinitive* und *repletive* gerecht zu werden bestrebt war, ist ebenso bekannt, wie daß die Konkordienformel in ihrem 7. Artikel seine Ausführungen hierüber reproduziert hat. Blieben so aber der lutherischen Orthodoxie diese Anschauungen erhalten, so flossen mit ihnen doch auch wieder anders bestimmte Gedanken älterer Herkunft zusammen. Und eben diese Ansichten sind die theoretischen Grundlagen der späteren lutherischen Lehre von der *unio mystica*.

II.

Schon Augustin hatte in seiner Schrift *de praesentia dei*¹ von Gottes *ubique esse* in allen Menschen den *proprius et singularis modus* unterschieden, vermöge dessen er in den Heiligen, wenn auch in verschiedenem Maße, wie in seinen Tempeln wohne und auf geheime Weise wirksam sei. Später hatte der Lombarde eine dreifache Art des göttlichen Seins in den Dingen gelehrt² und damit den Sententiariern ein dankbares Thema für ihre gleichartigen Spekulationen hinterlassen.

Dies sind die dogmengeschichtlichen Voraussetzungen in der mittelalterlichen Theologie, unter denen Melanchthon seine Lehre³ von einer vierfachen Art der göttlichen Gegenwart ausgebildet hat. Erstens ist nach Jer. 23, 24 der in seinen *opera ad extra* stets trinitarisch zu denkende Gott allen seinen Geschöpfen, auch den Bösen, gegenwärtig, indem er ihre Substanzen so lange erhält, wie er dies will. Insofern gilt der Satz: *enter, praesenter deus hic et ubique praesenter*. Doch ist dieser Grad der göttlichen Anwesenheit von deren Substraten trennbar, da Gott die Geschöpfe zerstört, die er vernichten will. Aber Gott ist auch keine den Dingen eingegossene

1) Augustini opera, Bassani 1797, ed. Veneta³ 2, 887. 889. 894. 898. 900 (c. 3, 10; 5, 16 f.; 8, 27. 29; 12, 35; 13, 38). 2) Petri Lombardi Sententiarum I, dist. 23 A: deus incommunicabiliter semper in se existens praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione et in omni loco sine circumscriptione et in omni tempore sine mutabilitate. et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans, et in homine Christo excellentissime, in quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat. 3) CR 8, 638; 15, 1252 f.; 23, 5. 368 f.; 24, 129 f.

und an sie gebundene Entelechie, wie die Stoiker meinten, sondern eine von seinen Geschöpfen verschiedene *essentia*. Diese erste Art der göttlichen Gegenwart¹ nun ist an sich *ubiquitas*, insofern aber nicht in räumlicher und körperlicher Weise als ausgedehnt vorzustellen. Sie ist Gott essentiell zu eigen, da er überall und in allen, selbst den gemeinsten Dingen zugegen ist, während er sich doch zugleich auch wieder außerhalb ihrer befindet. Doch muß man von diesem Mysterium in ehrerbietiger Weise reden. Denn Gott ist gleich wie das reinste Licht, das auch in der Natur niemals verunreinigt wird, selbst wenn es die unsaubersten Orte erleuchtet. Auch diese Erwägung findet sich schon bei Augustin² und bei dem Lombarden³.

Zweitens ist Gott nach I. Ko. 15, 28 den Engeln und den Seligen im ewigen Leben gegenwärtig, indem er sie nicht nur erhält, sondern ihnen auch göttliches Licht, Weisheit, Gerechtigkeit und Freude verleiht. Er ist sichtbar bei ihnen und zugleich in ihnen wirksam. Werden sie aber auch niemals von ihm verlassen, so bildet er mit ihnen doch nicht ein und dasselbe *ὁπιστάμενον*. Vielmehr besteht sein Verhältnis zu ihnen nur in einer allerdings unauflöselichen *societas*.

Drittens ist Gott in ihrem irdischen Leben den Wiedergeborenen oder Heiligen gegenwärtig, indem er nicht allein ihre Substanzen und ihr animalisches Leben erhält, sondern in ihnen auch die Anfänge des ewigen Lebens und einer geistigen Neuheit beginnt. Insofern entzündet Gottes Sohn in ihren Seelen durch die Stimme des Evangeliums ein neues Licht, er macht sie lebendig und gießt ihnen den heiligen Geist ein, um in ihnen neue ihm wohlgefällige Regungen und Freude hervorzubringen. Sichtbar aber ist er ihnen noch nicht. Auch bewirkt er, solange sie ihr sterbliches Fleisch haben, noch nicht ihre vollständige Neuheit. Ferner können sie, wie dies die heilige Schrift bezeugt und der überaus betrübliche Rückfall mancher Heiliger in schwere Sünden beweist, zeitweilig von Gott verlassen werden. Insoweit also ist diese Art der göttlichen Gegenwart von denen, die sie erfahren, trennbar. So aber ist auch sie nur eine *societas seu inhabitatio* und keine hypostatische Vereinigung Gottes mit den Wiedergeborenen.

Während Melanchthon die zweite und dritte Art der göttlichen Gegenwart unter dem Namen *praesentia specialis* zusammenfaßt⁴,

1) CR 24, 890. 2) De agone christiano c. 18, 20 (opp. II, 642 f.); vgl. de doctrina christiana I, 10 (opp. 3, 10). 3) A. a. O. dist. 37 H.

4) CR 15, 1252 f.

ist viertens einzig in ihrer Art die untrennbare Vereinigung des Logos mit der von ihm angenommenen menschlichen Natur, mit der zusammen er dauernd dasselbe ὁριστάμενον bildet. Und wie er selbst ewig ist, so bleibt auch seine Menschheit von ihrer Assumption an fortwährend mit ihm verbunden, ohne daß er sie jemals wieder ablegte oder verließ.

Voraussetzung der Lehre Melanchthons von der göttlichen Gegenwart sind seine Anschauungen von dem Wesen Gottes selbst. Dieses definiert er¹ zunächst in folgenden allgemeinen Zügen: *deus est essentia spiritualis, intelligens, aeterna, verax, bona, pura, justa, misericors, liberrima, immensae potentiae et sapientiae*. Voran steht hier die Bestimmung, daß Gott ein geistiges Wesen sei. Mit dem Worte Geist aber werden bald die Winde, bald das Leben oder auch gute und böse geschöpfliche Regungen der Menschen bezeichnet. In der Anwendung auf Gott (Jo. 4, 24) bezeichnet jedoch der Ausdruck Geist *essentiam spiritualement, i. e. vivam, intelligentem, incorpoream, efficacem*². Und Geist in diesem Sinne nun sind die drei Personen der Trinität³. Eine Person aber ist ein *subsistens vivum, individuum, intelligens, incommunicabile, non sustentatum in alio*⁴. So ist auch der heilige Geist nicht etwa eine *agitatio creata in hominibus* oder nur ein anderer Ausdruck für den Vater⁵, sondern *aliquid essentiae Dei*⁶. Denn jeder Geist ist *aliquid de substantia ejus, cujus est spiritus*⁷. Zugleich ist der heilige Geist, schon indem er vom Vater und vom Sohne ausgeht, ein *motus spiritualis* und betätigt sich als solcher, indem er in uns alle Tugenden entzündet und bewirkt⁸. So aber heiligt er Menschen unmittelbar als in ihnen gegenwärtige Person⁹.

Durch die Unterscheidung der drei göttlichen Personen wird nun zwar nur die *divinitas intra sese* beschrieben¹⁰, während der Welt gegenüber der Satz gilt: *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*¹¹. Gleichwohl ist in dessen Durchführung die Eigenart jeder der drei Personen zur Geltung zu bringen. Insofern erklärt es Melanchthon¹² für „wahr, daß Gott der Vater durch seinen Sohn und heiligen Geist gnädigen Trost in den Herzen wirkt und Leben gibt, und sind wahrhaftig gegenwärtig Vater, Sohn und heiliger Geist, wohnen und

1) CR 21, 610; vgl. 612; 13, 199. 530; 23, 2. 355. 2) CR 21, 630; vgl. 15, 107; 23, 521. 3) CR 23, 377. 4) CR 23, 2; 25, 16; vgl. 21, 613. 5) CR 21, 630 f.; vgl. 23, 377. 523; 24, 749. 908. 6) CR 21, 633. 7) CR 24, 910. 8) CR 24, 748. 9) CR 15, 349. 1314; 24, 900. 10) CR 21, 613. 11) CR 23, 7; vgl. 21, 611. 637; 25, 16. 12) CR 7, 556.

wirken im Herzen. Der Sohn zeigt den Vater durchs Wort, der heilige Geist wirkt Freude und andere Tugenden.“ Der Sohn nämlich, der nach Jo. 1, 18 die Offenbarung Gottes und seines Gnadenwillens aus des ewigen Vaters Schoß gebracht hat¹, wirkt gegenwärtig weiter im geistlichen Amt der Kirche², durch dessen Verkündigung er die Kenntnis Gottes in den Seelen entzündet, um diese dann auch durch den heiligen Geist wirksam lebendig zu machen³. So vollbringt Christus als Haupt der Kirche alles in allen⁴ und wohnt wie ewig in ihr⁵, so zugleich in allen einzelnen Gläubigen⁶. Denn im Glauben werden nicht nur seine Wohltaten, sondern auch er selbst aufgenommen⁷. Und im Glauben bleibt er in uns und wir in ihm weil wir durch den Glauben *efficimur unus spiritus Christi*⁸ und weil er uns von seinem Geiste gibt⁹.

Weit häufiger und reicher entwickelt kommen dieselben Vorstellungen in Beziehung auf den heiligen Geist vor; ja dessen und Christi Bleiben in der Kirche verfließen gelegentlich geradezu ineinander¹⁰. Grundlegend ist der Gedanke, daß der von dem Vater und dem Sohne ausgehende Geist von beiden durch die Vermittlung des Worts auch der Kirche gegeben und in die Herzen der Gläubigen gesandt¹¹ oder eingehaucht wird¹². Insofern wird er teils selbst wie ein Hauch (*flatus*) gedacht¹³, teils als eine Art von Flamme bezeichnet, die ihm gleichartige Regungen in den menschlichen Herzen entzündet¹⁴. Ein anderes Bild für denselben Vorgang liegt in der Vorstellung vor, daß Christus und der Vater den heiligen Geist in die Herzen ausgießen¹⁵. Darauf vermischt er sich mit den Lebensgeistern¹⁶ des Menschen und durchdringt dessen Natur¹⁷. Nun aber ist wie Christus, so auch der Geist und Gott überhaupt in den Gläubigen persönlich gegenwärtig¹⁸ oder er wohnt in ihnen¹⁹, und sie sind seine Wohnsitze²⁰ oder Tempel²¹. Andererseits sitzen die Gläubigen in

1) Vgl. meine Dogmengeschichte des Prot. I, 114 Anm. 10. 2) CR 15, 346; 23, 230; 24, 751. 809. 3) CR 24, 874; vgl. 764. 4) CR 15, 1242; 24, 245. 5) CR 24, 545. 6) CR 23, 462; 24, 229; vgl. 14, 1209; 24, 718. 719. 862. 7) CR 24, 82. 8) CR 14, 1185; vgl. 15, 328. 9) CR 15, 957. 10) CR 15, 311. 11) CR 7, 783; 14, 1196; 21, 767; 23, 279. 525 8; 24, 773. 815. 874. 903. 908; 26, 354. 12) CR 15, 951; 24, 250. 522. 868. 13) CR 23, 521; 24, 745. 749. 14) CR 23, 4. 521. 524; 24, 249. 749. 15) CR 15, 1314; 21, 766; 23, 379. 454. 462. 522; 24, 748. 16) CR 24, 921. 17) CR 24, 912. 18) CR 14, 1177; 15, 311. 349. 673; 21, 616. 636; 24, 618. 803. 874. 906. 19) CR 7, 895. 899; 8, 576; 14, 1276; 21, 616. 624; 23, 32; 24, 719. 20) CR 24, 922. 21) CR 15, 1315; 24, 618; 25, 170.

dem Gotteswort eingeschlossen und saugen aus ihm Nahrung wie der *foetus* im Mutterleibe ¹.

Der heilige Geist selbst nun, der den Glauben gibt ² und den dieser auch wieder mit sich bringt ³, ist schon gemäß seinem Ursprung aus dem Vater und dem Sohne *substantialis amor et laetitia coaeterna inter patrem et filium* ⁴. Auch insofern wird er der Kirche, die der Vater und der Sohn durch ihn mit sich verbinden, und in ihr den Gläubigen mitgeteilt ⁵. Daher aber verbindet er auch diese mit dem Sohne, der zur Rechten des ewigen Vaters regiert ⁶, auf wunderbare Weise. Ein Bild dieses Vorgangs stellt sich dar in dem Sinne des Kusses, durch den aus dem Herzen des Küssenden dessen Lebensgeist sich auf den Geküßten überträgt. Hier beruft sich auch Melanchthon auf HL. 1, 2, um daraus abzuleiten, daß Gott seinen Geist auf uns überfließen lasse, um so in uns Liebe zu ihm und Freude zu entzünden ⁷. Unter den sonstigen Wirkungen des Geistes hebt Melanchthon hervor, daß er uns nach II. Petr. 1, 4 auch zu Teilhabern an der göttlichen Natur mache ⁸. Indem er aber überhaupt das neue und ewige Leben der Gläubigen hervorbringt, ist dessen ganze Neuheit mit der *inhabitatio dei* gleichbedeutend ⁹. Wer jedoch Sünden gegen das Gewissen begeht, der betrübt, verschüttet oder verliert den heiligen Geist, bis er ihn durch neue Buße etwa wieder erlangt ¹⁰.

Daß das allgemeine *ubique esse* Gottes und sein *habitare in sanctis* nicht dasselbe seien, betont Melanchthon wiederholt ausdrücklich ¹¹. Jener Allgegenwart ist ja auch nur die Wirkung eigen, alle geschaffenen Substanzen in ihrer Art zu erhalten. Mit Gottes gnädiger Einwohnung dagegen ist stets seine *specialis efficacia* in der Kirche und in den Gläubigen verbunden ¹². Beide Male aber erscheinen, da Gott niemals müßig ist, seine Gegenwart und seine Wirksamkeit unzertrennlich miteinander vereinigt. Irgendwelche göttliche Fernwirkungen anzunehmen hat also Melanchthon völlig fern gelegen. Wohl unterscheidet er im Bereich der natürlichen Dinge *causae propinquae* und *remotae* ¹³. Jeder *causa vere sic dicta* jedoch ist es eigentümlich,

1) CR 21, 615. 635; vgl. Jes. 46, 3. 2) conf. August. 5, 2; apol. 2, 64. 3) apol. 2, 116; 3, 4. 4) CR 23, 360; 24, 521. 868; cf. 13, 171. 5) CR 23, 381; vgl. 13, 171. 6) CR 15, 1301; 24, 864. 875. 876. 7) CR 24, 749. 8) CR 15, 362. 9) CR 24, 484. 10) Vgl. meine Dogmengeschichte des Prot. II, 2, 307 ff. 11) CR 7, 779 f; 15, 951 f; 24, 250. 12) CR 15, 326; 24, 803. 898. 13) CR 13, 675 f.

daß sie *non solum adest otiosa, sed etiam re ipsa agit aliquid in pariendo effectum aut pars est ejus rei, quae constituitur*¹. Das gilt auch von der göttlichen Ursächlichkeit in ihren verschiedenen Erscheinungsformen. Für diese Auffassung sind auch biblische Zeugnisse maßgebend. Zugleich ist sie durch Melancthons gesamte aristotelische Denkweise bestimmt. Allerdings hat er seinen Gottesbegriff selbst nicht unmittelbar mit aristotelischen Denkmitteln entwickelt. Mittelbar jedoch ist deren Einfluß auf seine Ansicht von der göttlichen Gegenwart und Wirksamkeit an der Analogie seiner Lehre von der menschlichen Seele erkennbar. Vollends erklärt sich aus deren Auffassung die Art und Weise, wie er Gott oder den heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen zugleich gegenwärtig und wirksam denkt.

Die Seele des Menschen², die dessen Körper überlebt, ist nicht nur wie die der Tiere ein *spiritus vitalis*. Denn darüber hinaus sind ihr *intellectio, ratiocinatio, memoria, electio* eigen. Im Besitz ihrer *potentiae vegetativa, sentiens, rationalis* ist sie *entelechia prima corporis physici organici potentia vitam habentis*. Entelechie aber ist die *agitatio* eines lebendigen Wesens, das diesem seine besondere Eigenart gibt. Sie ist gleichbedeutend mit Energie als eine *efficacia*, die nicht nur *otiosa forma* ist. So ist im Unterschiede von ihren nur accidentiellen *actus* auch die menschliche Seele eine *entelechia substantialis* und insofern weder Materie noch Feuer noch Wasser noch Lebensgeist, sondern eben das Leben selbst, durch das auch jeder *spiritus vitalis* lebendig ist. Wohl hat Gott auch den Tieren ihr Leben eingegeben. Den Menschen aber hat er durch Anhauchen von außen ihren Lebensodem oder ihre Seele eingebläst. Dadurch hat Gott, der seiner Substanz nach Geist ist, dem Menschen Substanz von seiner eignen Substanz, nämlich Geist und Leben mitgeteilt. In der so begründeten Übereinstimmung mit Gott war der Mensch Gottes Ebenbild, und Gott selbst wohnte in ihm³. Diesen inneren geistigen Besitz aber verlor der Mensch, indem er vermöge seines freien Willens in Sünde fiel. Doch wird auf Grund des Sühnopfers Christi Gottes Ebenbild wiederhergestellt durch die Eingießung des heiligen Geistes in die Herzen, die nach Rö. 2, 15 der Sitz der menschlichen Seelen sind. So aber erscheint die Einflößung des heiligen Geistes als ein virtuell gleichartiger Vorgang wie die Einhauchung des Lebensodems oder der Seele bei der Schöpfung des Menschen. Und wie infolge

1) CR 13, 674. 2) CR 13, 9 ff. 3) CR 13, 169 ff.

dieses Vorgangs Gott selbst in den Protoplasten wohnte, so ist er als heiliger Geist auch wieder in den Gläubigen persönlich gegenwärtig und wirksam.

Ferner entspricht es Melanchthons Ansicht von dem Wesen der menschlichen Seele als einer Entelechie, daß er überhaupt alles geistige Leben, Sein und Wirken durchaus energetisch als eine *agitatio* auffaßte, deren substantielle Träger, indem sie wirken, zugleich auch selbst gegenwärtig sind. Gilt dies schon von den menschlichen Seelen, die aus Gottes Hauch herkommen, so erst recht von Gott, der seiner Substanz nach Geist und als Substanz¹ niemals müßig ist. Also kann Melanchthon auch Gott, den Urheber alles Lebens, nur als Entelechie dieses gesamten Lebens gedacht haben. Das aber ist der Grund dafür, daß Gott, sei es vermöge seiner Ubiquität, sei es gemäß seiner *efficacia specialis*, als allen seinen Wirkungen gegenwärtig vorgestellt werden muß.

So ist Melanchthons Anschauung von der göttlichen Einwohnung in den Herzen der Gläubigen im gesamten Zusammenhang seiner allgemeinen Ansichten vom Wesen Gottes und der Menschen begründet. Gleichwohl wird durch diese realistische Auffassung des Verhältnisses der Gläubigen zu Gott Melanchthons vielmehr idealistischer Entwurf seiner imputatorischen Lehre von der Rechtfertigung überhaupt nicht betroffen. Denn die Sonderstellung dieser eigentümlichsten Gedankenbildung der Wittenberger Reformation beruht wie bei Luther so auch bei Melanchthon auf der grundlegenden Unterscheidung zwischen *gratia* und *donum in gratia*. Jene Gnade nämlich besteht allein in der „*gnädigen Sündenvergebung und Annehmung unserer Personen bei Gott*“; die Gabe dagegen in der „*göttlichen Gegenwärtigkeit in uns, dadurch wir erneuert werden und fühlen Trost und Anfang des neuen Lebens*“².

III.

Melanchthons Lehre von den vier Arten der von ihm durchaus persönlich gemeinten Gegenwart Gottes ging wie etwas ganz Selbstverständliches in das dogmatische Inventar der norddeutschen Protestanten über. Von den Philippisten berührt zwar Strigel³

1) Vgl. CR 13, 584. 2) CR 7, 894; vgl. 24, 901: quando deus vult conterere hominem, jam est destitutus gratia et dono per gratiam, i. e. inhabitatione viva et efficaci per spiritum sanctum.

3) V. Strigel, loci theologici, Neapoli Nem. ed. Chr. Pezel, 1581, S. 67.

nur ganz kurz die Unterscheidung zwischen Gottes *praesentia generalis* und *specialis*, bestimmt aber beide Begriffe ganz wie Melanchthon. Enger schließt sich an diesen *P e u c e r* an, indem er, ohne freilich auch auf die *praesentia hypostatica* des Logos in der Person Christi einzugehen, die drei ersten Arten der göttlichen Gegenwart genauer erörtert. Dabei ist es eine neue Wendung, daß er deren dritte Art in Übereinstimmung mit seiner Auffassung von der *unio mystica* überhaupt als *praesentia mystica et pactionalis* charakterisiert¹. Von den norddeutschen Lutheranern reproduzierten *H e ß h u s e n*², *K i r c h n e r*³ und *Gerhard*⁴ Melanchthons Lehre von den vier Arten der Gegenwart Gottes; *W i g a n d*⁵ und *C h e m n i t z*⁶ konstruierten noch einige Abarten, die aber doch auch nur auf dem von Melanchthon gelegten Grunde beruhen.

Die fernere Entwicklung der hier zu verfolgenden Gedankenbildung ist mitbestimmt durch die Differenz zwischen der norddeutschen Lehre von Christi Multivolipräsenz und der württembergischen von seiner Ubiquität, die in den Auseinandersetzungen zwischen den Gießener Kenotikern und den Tübinger Kryptikern den grundlegenden Streitpunkt bildete. Die Tübinger nämlich schieden in ihrem von *E. W e b e r* zutreffend festgestellten Interesse an der damals um sich greifenden neuscholastischen Metaphysik aufs schärfste zwischen Gottes Allgegenwart als solcher und seiner in verschiedener Weise wirksamen *operatio*. Die Gießener dagegen faßten Gottes *praesentia* und *operatio* in allen ihren Graden als untrennbar zusammengehörig auf und stützten sich, wie mit ihrer Lehre von der Multivolipräsenz Christi, so auch mit jener Ansicht grundsätzlich allein auf die heilige Schrift. Erkannten sie so aber keine göttliche Anwesenheit an, die nicht unmittelbar auch *operatio* sei, und keine *operatio dei*, in der Gott nicht zugleich persönlich gegenwärtig sei, so war es lediglich konsequent, daß sie auch die *praesentia dei specialis*, sofern sie sich vor allem gerade als *inhabitatio in sanctis* betätigt, als artverschieden von der *praesentia universalis* ansahen. Damit aber vertraten sie keineswegs eine neue Ansicht,

1) A. a. O. fol. 95. 2) *Til. Hesshusen*, de duabus naturis in Christo, Magdeburgi 1590, fol. D 8 v ff. 3) *Tim. Kirchner*, methodica explicatio doctrinae coelestis, Lipsiae 1595, S. 73. 4) *J. Gerhard*, loci theologici, ed. Cotta, I, 129; vgl. 8, 172. 5) *J. Wigand*, de communicatione idiomatum, Basileae 1568, S. 183. 6) *M. Chemnitz*, loci theologici, de spiritu s. 2, 6; de duabus naturis in Christo, Lipsiae 1580, S. 100 ff.; vgl. 470. 502 ff.

sondern nur die von Melanchthon überkommene Auffassung¹. Denn dessen Unterscheidungen zwischen der Trennbarkeit oder der Unauflöslichkeit der verschiedenen Arten von *societas* mit Gott betreffen nicht etwa nur Gottes Wirksamkeit, sondern gerade auch seine von dieser unlösbare Gegenwärtigkeit. Hielten aber die Gießener nur die von Melanchthon herrührende Tradition aufrecht, so war es im Grunde auch nur selbstverständlich, daß die sächsischen Theologen, die unter dem Einfluß derselben Tradition standen, in ihrer *Solida decisio* von 1624 den Gießenern in allen wesentlichen Punkten beitraten und den Tübingern unrecht gaben.

Nun hat der Gießener Justus Feurborn zur Verdeutlichung der ihm mit seinem Schwiegervater Balthasar Mentzer gemeinsamen Ansicht von der *praesentia dei specialis* die Ausdrücke *specialis* und *substantialis propinquitas* oder *approximatio* eingeführt². Geschickt gewählt waren sie nicht. Denn sie boten die anthropomorphistische Anschauung von einer räumlichen Annäherung Gottes dar, während alle Lutheraner und gerade auch Feurborn³ selbst sonst vielmehr Gewicht darauf legten, Gottes Gegenwart in allen ihren Arten vielmehr nicht in räumlicher, sondern in unbegreiflicher, übernatürlicher Weise zu verstehen. Dennoch bürgerten sie sich in der Dogmatik der mit den Gießenern übereinstimmenden orthodoxen Lutheraner als die charakteristischen Bezeichnungen für ihre Auffassung der göttlichen *inhabitatio* ein. Erleichtert wurde dies durch die damit schon von Feurborn selbst verbundene Vorstellung von einer *conjunctio mystica*. Daß Feurborn, indem er diesen Ausdruck braucht, hinzufügt:⁴ *sive quocumque commodiore hoc mysterium exprimas termino*, beweist, daß man damals noch wegen der Nomenklatur schwankte, also auch die um dieselbe Zeit wieder von Balthasar Meisner⁵ gebrauchte Bezeichnung *unio mystica*⁶, die man weiterhin bevorzugte, sich noch

1) Daher vermag ich Weber (S. 101) nicht darin beizustimmen, daß Balthasar Mentzer der Urheber einer neuen Auffassung des Substanzbegriffs und als solcher den übrigen Theologen seiner Zeit an allgemeiner Bedeutung überlegen gewesen sei. 2) J. Feurborn, *opera theologica*, Giessae 1671, S. 16 (ep. ad lectorem d. d. 28. 8. 1618); vgl. A. Krebs, *de unionis mysticae origine et progressu*, diss. Marburgi 1871, S. 27 ff. 3) J. Feurborn, *Schriftmäßige Erklärung des heiligen Abendmahls*, Marburg 1632, S. 119 ff. 4) J. Feurborn, *Κενοσιγραφία χριστολογική*, Giessae 1627, S. 144. 5) Vgl. A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* II, 31. 6) Allerdings braucht auch Feurborn selbst den Ausdruck „unio mystica“ in seinem Syn-

nicht allgemein durchgesetzt hatte. Doch redet ¹ Feurborn auch von *propinquitas mystica* und beschreibt ² die *inhabitatio dei* als eine *praesentia efficax, qua ipse nos sibi mystice agglutinat et ut sponsus interiori amplexu fovet*.

Daß sich so bei der Beschreibung der *unio mystica* sogleich die Vorstellung einer bräutlichen Umarmung einstellte, läßt den Gebrauch jenes nun in Aufnahme kommenden Ausdrucks von vornherein nicht als unverfänglich erscheinen. Zum wenigsten legte er die Ideenassoziation der für die eigentliche Mystik charakteristischen Bilder aus dem erotischen Leben nahe und begünstigte damit mittelbar mindestens eine Abstumpfung der Empfindlichkeit für diese dem ursprünglichen Protestantismus fremde Ausprägung des religiösen Phantasielebens. Allerdings scheint im ganzen Feurborn selbst dieser Art von Frömmigkeit noch überwiegend fern gestanden zu haben. Denn in seinen durchaus doktrinären, aber klaren und schlichten Predigten über das Abendmahl hat er die mystische und geistliche Gemeinschaft, die er von der sakramentlichen Gemeinschaft mit Christi Leib unterschied und als die Verbindung Christi sowohl mit seiner Gemeinde wie mit deren einzelnen Gliedern beschrieb, allein durch den seligmachenden Glauben zustande kommen lassen ³. Und zwar besteht sie darin, daß „*wir Jesum Christum mit allen seinen uns erworbenen Gütern und Gaben durch wahren Glauben ergreifen und aus und in wahrer Zuversicht an Christum seinen Tod verkündigen*“ ⁴.

Im wesentlichen übereinstimmend mit Feurborn hat sein und Mentzers Hauptgegner Theodor Thummius die auch von ihm vertretene Lehre von der *mystica et admiranda communio* mit Christus vorgetragen. Zwar nahm ⁵ er im Gegensatz zu den Gießenern nur eine einzige Art von *propinquitas dei substantialis* an, die sich ihm einfach als Folgerung aus Gottes *immensitas* ergab. Er ließ sie jedoch durch die verschiedenen Betätigungsweisen der übrigen Eigenschaften Gottes begrenzt, beschränkt und genauer bestimmt werden. Unter dieser Voraussetzung unterschied ⁶ auch er eine *generalis* und eine *singularis communio* mit Gott und teilte diese wieder ein in eine *spiritualis* und eine *sacramentalis communio*. Die

tagma primum sacrarum disquisitionum, pars 3, diss. 12, opp. S. 1452 f.

1) Κενωσιγραφία S. 147. 2) Ebd. 143. 3) Schriftmäßige Erklärung 145 ff.

4) Ebd. 150. 5) Th. Thummius, Ταπεινωσιγραφία sacra, Tubingae 1623 S. 182. 6) Th. Thummius, impietas Wigeliana, Tubingae 1622, S. 139 ff.

geistige Gemeinschaft mit Christus aber definierte ¹ er als *talis cum ipso conjunctio, qua per fiducialem apprehensionem ejus juxta promissiones evangelicas in intimam ejus familiaritatem adducimur, ita ut in nobis ipse maneat et nos in ipso et ista immanentia reciproca Christus noster effectus vivificam facultatem in nos effundat*. Nachdem Thummus zunächst nur wie Melancthon die Verbindung mit Christus im allgemeinen dahin bestimmt hatte, *ut nos vivificae suae virtutis redditu participes idonei simus ad inserviendum Deo et proximo, ad superanda pericula et extinguenda tela nequissimi* ², läßt er später die *spiritualis communio* die Teilhaberschaft an allen Wohltaten Christi überhaupt mit sich bringen³ und stellt deren Wirkungen im einzelnen dar, indem er sie κατὰ τύπον καὶ ἀναλογίαν mit denen der *unio personalis* zwischen Christi beiden Naturen parallelisiert ⁴. So aber hat Thummus wie Feurborn die im Glauben eintretende mystische Verbindung mit Christus zu dem übergeordneten Gesichtspunkt gemacht, dem sich auch die in der protestantischen Rechtfertigungslehre zusammengefaßten ideellen Beziehungen zu Gott unterordnen sollen. Damit jedoch haben sie beide gleichermaßen die reformatorische Unterscheidung zwischen *gratia* und *donum in gratia* in ihrer entscheidenden Bedeutung nicht mehr aufrecht erhalten, so aber die gesamte von Luther begründete Auffassung der christlichen Heilsgüter verschoben. Denn der Besitz des *donum* der *unio mystica* wird nun nicht mehr als abhängig von dem Gewinn der sündenvergebenden Gnade, sondern als dessen reale Voraussetzung gedacht.

Denselben von der reformatorischen Auffassung charakteristisch abweichenden Ansatz in der Konstruktion der Lehre von der Aneignung der christlichen Heilsgüter vertraten auch einige andere von denen, die weiterhin das neue Theologumenon von der *unio mystica* in die orthodoxe Dogmatik hineinarbeiteten. Einerseits zwar reproduzierte man die überkommene idealistische Rechtfertigungslehre der Reformatoren, gerade auch soweit in ihr der Gesichtspunkt der *gratia* als der entscheidenden Beziehung zu Gott dem des *donum in gratia* mit bewußter Absicht vorangestellt worden war. Andererseits führte die Auffassung der *fides salvifica* als der *causa instrumentalis* des gesamten Heilsbesitzes nun doch vielmehr dazu, daß die im Glauben als solchem gleich mitgesetzte *unio mystica*

1) Ebd. 145 f. 2) Ebd. 140. 3) Ebd. 145. 4) Ebd. 147.

oder *inhabitatio dei* dem Gewinn der Rechtfertigung und der Gotteskindschaft übergeordnet wurde. So bestimmte¹ Brochmand die Wiedergeburt in ihrem eigentlichsten Sinne als *spiritualis e deo nativitas* und faßte als ihr erstes Moment die *unio cum Christo*, als zweites die *adoptio ad vitam aeternam*. Indem er sie dann mit der *justificatio* verglich, erklärte er, sie unterscheide sich von dieser *ut causa ab effectu suo. nam justificamur, quia ex deo sumus sive quia in Christo sumus*². Auch Calov scheute sich nicht, die *justificatio* für einen *effectus fidei* auszugeben, ließ insofern freilich den Glauben nur auf Gottes Gnade und Christi Verdienst bezogen sein³. Aber da er den Eintritt der *unio mystica* schon durch die Taufe erfolgen läßt⁴, erscheint sie auch bei ihm als die reale Voraussetzung für alle späteren Akte des die sündenvergebende Gnade sich aneignenden Glaubens.

Mit dieser Anschauung nun konkurriert, zum Teil sogar bei denselben Theologen, die andere, dergemäß die *unio mystica* ähnlich wie bei Calvin als eine notwendige Steigerung und höhere Ausprägung des christlichen Glaubens erscheint. Hier liegt die Vorstellung eines quantitativen Unterschieds bei qualitativer Gleichbeschaffenheit der beiden Begriffe vor. So erklärt⁵ Hülsemann: *specialis et gratuita praesentia et inhabitatio sancti sanctorum in templo suo auget dona gratiae intensiore quodam modo; illudque augmentum sentiri facit per attestationem in corde credentis, per corroboracionem fiduciaefortioresque motus novae obedientiae*. Aber auch qualitativ läßt Calov die *fides justificans* durch die *unio mystica* überboten sein, wenn er jene definiert⁶ als *doctrinae salvificae e sacris literis rite cognitae solidoque assensu approbatae individualis applicatio*, während er das *adhaerere deo per fiduciam* erst für die eigentümliche Wirkung der *unio mystica* ausgibt⁷. Außerdem schreibt er dieser als *finis internus* die *perseverantia in fide ac conservatio ad aeternam beatitudinem* zu⁸. Endlich erhebt sich bei Calov noch über der *unio mystica* die *spiritualis unctio*⁹, die in der *desponsatio Christi cum fidelibus* gipfelt. Zur Begründung dieser Vorstellung verweist er auf das Hohelied und auf Psalm 45, 3. Mit dieser Verwertung

1) Erasmus Brochmand, *systema universae theologiae*, Lipsiae 1638, 2, 481 ff. 2) Ebd. 485. 3) Abr. Calov, *theologia positiva*, Wittebergae 1682, S. 496. 4) Ebd. 508. 5) Joh. Hülsemann, *extenuatio breviarii theologici*, Lipsiae 1648, S. 213. 6) Ebd. 495. 7) Ebd. 504. 8) Ebd. 509. 9) Ebd. 510 ff.

der von allen Vertretern einer sinnlich-übersinnlichen Mystik ausgezeichneten biblischen Vorstellungsstoffe hat er den Anschluß an die eigentliche Mystik und an die von ihr gepflegte religiöse Erotik wenigstens in der Theorie erreicht. Daher ist es aber auch wohl kaum zufällig, daß er auch wieder die von Augustin herrührende Bestimmung der *salus aeterna* als *fruitio dei* erneuert hat¹. Auch Quenstedt, bei dessen Vorsicht und Nüchternheit diese Seite an der *unio mystica* allerdings weniger stark hervortritt, faßt den wahren Glauben an Christus nur als deren Vorstufe auf. Er erklärt² nämlich für ihr *fundamentum ex parte justificati* eine *habilitas* ὑπερφυσική seu supernaturalis, orta ex vera in Christum fide, quam justificatus per gratiam regenerationis accepit. per fidem enim in Christum habilis et idoneus redditur homo ad hanc cum deo unionem.

Das Ergebnis der hier verfolgten Gedankenentwicklung besteht darin, daß zwar schon Melanchthon die theoretischen Voraussetzungen für die spätere orthodoxe Ansicht von der *unio mystica* festgelegt hat; daß aber deren Urheber und spätere Vertreter eine anders beschaffene Würdigung der christlichen Heilsgüter eingeführt haben, indem sie das von jenem und schon von Luther bestimmte Verhältnis der Begriffe *gratia* und *donum in gratia* umkehrten. Dadurch gewann die Vorstellung von der *inhabitatio dei*, die bei Melanchthon nur erst zur Begründung der *renovatio* im Unterschiede von der *justificatio* gedient hatte, die Vorhand auch über diesen Begriff. Da aber Calov die *fides justificans* wesentlich nur noch intellektualistisch verstand, die *fiducia* jedoch erst von der *unio mystica* herleitete, konnte diese auch nur noch als eine höhere Entwicklungsstufe von jener gedeutet werden. Gab man dieser Auffassung die praktische Folge einer Erneuerung der erotischen Mystik, so war damit das reformatorische Verständnis der christlichen Frömmigkeit ohne weiteres als vermeintlich unzureichend preisgegeben. Begnügte man sich jedoch, wie das allerdings bei den meisten orthodoxen Lutheranern der Fall war, damit, materiell dieselben religiösen Erfahrungen und Leistungen, die die Reformatoren in der *fiducia* des Rechtfertigungsglaubens zusammenfaßten, nun vielmehr erst auf die *unio mystica* zurückzuführen, so wurde diese zu einer Dublette des von den Reformatoren ausgezeichneten Gottvertrauens, deren überaus verfängliche Verwandtschaft mit der eigentlichen Mystik sie keineswegs als eine

1) Ebd. 214 f. 2) Andr. Quenstedt, theologia didactico polemica, Wittebergae 1685, 3, 621 b.

glückliche Ergänzung des reformatorischen Protestantismus empfiehlt. Daran ändern auch nichts alle noch so ernst und aufrichtig gemeinten Bestrebungen der orthodoxen Lutheraner, die eigene Mystik als von dem häretischen Weigelianismus grundverschieden hinzustellen.

Mag daher auch Ritschls Argument, daß die Lehre der späteren lutherischen Orthodoxie von der *unio mystica* eine platonisierende Metaphysik voraussetze, durch Webers Nachweisungen über die vielmehr antimetaphysischen Interessen der Gießener Mentzer und Feurborn erheblich einzuschränken sein und seine Geltung nur noch gegenüber der häretisch-mystischen Lehre von einem Seelengrunde als dem subjektiven Organ der mystischen Vereinigung mit der Gottheit behaupten, so bleibt doch sein anderer Einwand gegen jenes orthodoxe Theologumenon unerschüttert bestehen, daß es als Dublette der *fiducia* im Sinne der Reformation überflüssig, als deren vermeintliche Überbietung aber eine religiös recht fragwürdige und überaus bedenkliche Herabsetzung des reformatorischen Frömmigkeitsideals sei.

Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie.

Von

Heinrich Hoffmann.

Das Wesen des Christentums ist von den verschiedenen Epochen, Konfessionen und Richtungen bekanntlich sehr verschieden aufgefaßt worden. Die Wandlung in der Auffassung vom Wesen des Christentums ist geradezu das Hauptthema seiner inneren Geschichte. Die wissenschaftliche Frage aber nach dem Wesen des Christentums, die A. v. Harnack in einer seiner bekanntesten Schriften behandelt hat, ist erst von der neueren Theologie gestellt worden. Unser heutiger Wesensbegriff, der das Christentum als eine sich entwickelnde Größe ansieht, an der sein Wesen oder Prinzip von wechselnden Erscheinungsformen zu unterscheiden ist, geht auf den deutschen Idealismus zurück. Die Fragestellung selbst ist etwas älter. Sie drängte sich nach manchen Vorbereitungen und Ansätzen auf, als in der Aufklärung die christlich-kirchliche Weltanschauung langer Jahrhunderte der Kritik anheimfiel und die Vertreter des Christentums, die sich der neuen Weltanschauung öffneten, das Christentum selbst festhalten wollten. In dieser Situation zog man sich auf die wesentlichen Wahrheiten des Christentums zurück, die man von minder wesentlichen unterschied, und die auch in der veränderten Welt als haltbar erschienen. Von da aus ist man allmählich zu der tieferen Frage nach dem Wesen des Christentums fortgeschritten.

Man ist zu der Problemstellung mithin nicht durch eine unbefangene Versenkung in die Eigenart des Christentums gekommen, sondern durch ein praktisches Bedürfnis. Darin lag die Gefahr der Umdeutung des Christentums, der man denn auch in hohem Maße

erlegen ist. Man wollte — das war die tiefste Tendenz der Aufklärungstheologie bei aller ihrer Arbeit — das Christentum als den Anforderungen der Vernunft entsprechend erweisen und näherte es deshalb dem religiösen Grundbegriffe der Zeit, dem der natürlichen Religion an, indem man es als wunderbare Einführungsform derselben oder als ihre beste Ausprägung oder als Ergänzung derselben durch einige geoffenbarte Wahrheiten ansah. Dennoch hat die Aufklärungstheologie auch für die Wesensbestimmung des Christentums etwas geleistet. Für den Erweis der Vernünftigkeit des Christentums war als Hilfsoperation eine neue Wesensbestimmung desselben vonnöten, und sehr häufig war die Angleichung des Christentums an die natürliche Religion überhaupt nicht das bewußte Ziel. Vor allem die deutsche Neologie, d. h. die hinter dem theologischen Wolffianismus und vor dem ausgeprägten Rationalismus liegende Stufe der deutschen Aufklärungstheologie, hat in ziemlicher Unabhängigkeit vom Begriffe der natürlichen Religion das Wesentliche des Christentums zu erfassen gesucht.

Zur Wesensbestimmung des Christentums haben die Aufklärungstheologen zunächst das Praktische und das Biblische als Maßstäbe benutzt.

Die Aufklärung ist nicht so ausschließlich intellektualistisch gerichtet gewesen, wie man sie sich oft vorstellt. Der Aufklärungstheologie jedenfalls fehlte jede spekulative Kraft und jedes Interesse an solchen Wahrheiten, die ihrer Meinung nach des praktischen Wertes entbehrten. Müde der Last eines dogmatischen Zeitalters, erstrebte sie Simplizität, Laienmäßigkeit und schlichte Verständlichkeit der Religion. Auch der Pietismus war praktisch gerichtet gewesen, und das hat ihm die Sympathie so manchen Aufklärers erworben; aber er war — abgesehen davon, daß ihm ein ganz anderer Komplex von religiösen Ideen praktisch wertvoll erschien als den Aufklärern — nie soweit gegangen, bisher geltende christliche Ideen als unwesentlich auszusondern. Dagegen existierte schon längst abseits des herrschenden Kirchentums eine vom humanistischen Moralismus bis zum Arminianismus sich erstreckende Strömung, die allem Dogmenstreit und Religionshader gegenüber geltend gemacht hatte: wesentliche christliche Wahrheiten seien nur leichtverständliche und praktisch wirksame Wahrheiten. Diese Überzeugung wurde zu einer Grundtendenz des Aufklärungschristentums. Locke, der Deismus, die Antideistik und die deutsche

Aufklärungstheologie sind sich darin einig. Fast gleichlautend erklären der englische Autodidakt Chubb, der Philosoph Thomasius und der neologische Theologe Karl Friedrich Bahrdt, daß für das Christentum nichts wesentlich sein könne, was über den Horizont des gemeinen Mannes hinausgehe¹. Nach Teller besteht das Christentum in Wahrheiten, die die Eltern beim vertrauten Zusammensein am Abend oder beim erheiternden Spaziergang ihren Kindern beibringen können². Ihren Höhepunkt erreichte die Behauptung des Praktischen als des für das Christentum allein Wesentlichen in Semlers Unterscheidung von Religion und Theologie, indem Semler alles, was ihm nur Theologie zu sein schien, als unwesentlich aus dem Christentum ausschied. Es ist sehr charakteristisch, wie gern die Aufklärungschristen mißliebige Dogmen nicht durch Verstandeskritik auflösten, sondern durch Hinweis auf ihre praktische Unerheblichkeit beiseite schoben³. Zwar ist zweifellos der Zusammenstoß vieler Dogmen mit den wissenschaftlichen Ideen des Zeitalters die Hauptursache ihres schnellen Verfalls gewesen. Wenn man trotzdem häufig der direkten Kritik den Hinweis auf ihre praktische Bedeutungslosigkeit vorzog, so mag das oft geschehen sein, um auf diese Weise weniger Odium auf sich zu ziehen, oft aber auch, weil man wirklich lebendig die praktisch-religiöse Brauchbarkeit als Norm für das Wesentliche empfand.

Neben dem praktisch Brauchbaren wurde als Maßstab für die Wesensbestimmung des Christentums vor allem das Biblische verwendet. Indem man vom komplizierten Dogma zur schlichten Schriftwahrheit zurückrief, glaubte man zugleich zum Praktischen und Vernünftigen hinzuführen. Auch dieser Biblizismus hat seine Wurzeln mehr als im pietistischen Biblizismus in dem jener humanistischen Nebenströmung, die von Erasmus, Castellio und Acontius her zum Arminianismus und englischen Latitudinarismus führte. Den Latitudinariern folgend, hat John Locke in seiner *Reasonableness of Christianity* zum Verständnis der christlichen Religion sich ausschließlich an die Schrift gehalten und die Grundgedanken

1) Für Chubb s. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841, S. 351; Thomasius, Von dem Recht eines Fürsten in theologischen Streitigkeiten, 1696, S. 22; K. F. Bahrdt, Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik I, 1769, S. 28. 2) W. A. Teller, Wörterbuch des Neuen Testaments, 1780³, Vorrede, wiederabgedruckt 1805⁶, S. 49. 3) Vgl. z. B. Karl Aner, Der Aufklärer Friedrich Nicolai, 1912, S. 53 ff.

von Arthur Burys *Naked Gospel* von der Reinheit des ursprünglichen Christentums gegenüber dem späteren Verfall hallten durch Deismus und Antideistik hundertfältig wider.

In Deutschland setzte die erste entschiedene Neologie mit ausgesprochenem Biblizismus ein. Die Berufung auf die schlichte Bibelwahrheit war es, die die Kraft gab, sich von den herrschenden Dogmen zu lösen. Sacks „Verteidigter Glaube der Christen“¹, die Anfänge Tellers² und Bahrdts³, die Schriften des Hallensers Gruner⁴ sind von dieser Überzeugung getragen und in ihr wurzelte Basedows⁵ agitatorische Verkündigung vom Rückzug auf ein reines Urchristentum als Rettung der christlichen Religion. Noch der ausgeprägte Rationalismus benutzte dies biblische Motiv, obwohl er daneben andere Prinzipien angenommen hatte, zu denen es nicht mehr recht paßte. Wie felsenfest war noch Eberhard Paulus, der als einer der letzten den Rationalismus unentwegt vertrat, von der Vernunftgemäßheit des biblischen Christentums überzeugt! Im Zusammenhang mit dieser biblizistisch-urchristlichen Tendenz steht auch das Auftauchen der Erkenntnis, daß viel Dogmatisches, dem ursprünglichen Evangelium Wesensfremdes durch den Hellenismus ins Christentum hineingekommen sei, die Toland, Souverain, Gruner und Löffler besonders entschieden vertraten⁶.

Dieser Rückgang auf die Schrift ist wirklich ein starkes und Schwung gebendes Motiv zumal der deutschen Aufklärungstheologie gewesen. Der Leipziger Professor Johann August Heinrich Tittmann, dem rationalen Supranaturalismus angehörend, also in vielem ein Gegner der entschiedenen Aufklärung, pries es doch als Vorzug der Aufklärungstheologie, daß sie den seit zwei Jahrhunderten fast vergessenen Grundsatz von der Bibel als alleiniger Quelle der christlichen Religionslehre wieder lebendig gemacht habe⁷. Ja,

1) 1748 ff. 2) Lehrbuch des christlichen Glaubens, 1764. 3) Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik, 1769 f. 4) Praktische Einleitung in die Religion der heiligen Schrift, 1773; Institutiones theologiae dogmaticae, 1777. 5) Versuch für die Wahrheit des Christentums als der besten Religion, 1766; Vorschlag an die Selbstdenker des Jahrhunderts zum Frieden zwischen dem wohlverstandenen Urchristentum und der wohlgesinnten Vernunft, 1780. 6) Vgl. Walter Glawe, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, 1912, wo aber einer der Hauptvertreter des Gedankens, Toland, nicht erwähnt wird. 7) Johann August Heinrich Tittmann, Pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der protestantischen Kirche während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts I, 1805, S. 319 f.

Tittmann erkannte in dieser Beziehung ein über die Reformation hinausgehendes Verdienst der Aufklärungstheologie an. Die Reformation habe es nicht unternommen, ohne Rücksicht auf die Lehrmeinungen der Kirche zu untersuchen, was Christus und die Apostel selbst gelehrt hätten. Erst 250 Jahre später hätte man die Religion von alten Lehrmeinungen unabhängig gemacht und auf ihre alleinige Quelle, die heilige Schrift, zurückgeführt und das Ziel verfolgt, ein System ganz im Geiste Christi zu errichten¹. Man spürt diesen Worten Tittmanns deutlich das Hochgefühl an, das vielen Aufklärern die Berufung auf das reformatorische Prinzip von der Schrift als alleiniger Norm gab, obwohl sie ihnen nicht mehr das Gotteswort im eminenten Sinne war. Ihre Berufung auf die Schrift galt vielmehr der Schrift als der besten Quelle der Lehre Jesu und der Apostel. Der aufgeklärte Biblizismus will historische Anknüpfung an das Urchristentum, und es steht hinter ihm die deistische Auffassung von der Reinheit des Ursprungs und der darauf folgenden Verderbnis. In Wahrheit freilich kehrte die Aufklärung nicht zum wirklichen Urchristentum, sondern zum Urchristentum, wie sie es verstand, zurück, wovon noch zu reden sein wird.

Die zu ihrer Zeit geltende Auffassung des Bibelinhalts gab der Aufklärung nicht das Recht, sich auf die Schrift zu berufen. Dazu mußte sie ein neues Bibelverständnis begründen. Dem diente unter anderem eine weitere Scheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem, nämlich die von Wesentlichem und Unwesentlichem in der Schrift. Für diese Scheidung hat wiederum Locke Erhebliches geleistet, indem er gegenüber den bisher betonten Schriftgedanken die Anerkennung Jesu als des Messias und den Gehorsam gegenüber seiner schlichten, nur die Grundwahrheiten der Religion verkündenden Predigt als das Wesentliche der Schrift aufzeigte. Der entschiedene deutsche Rationalismus hat dann prinzipiell die kanonische Autorität der biblischen Schriftsteller nur auf die von ihnen gelehrtten wesentlichen Wahrheiten eingeschränkt².

Mehr und mehr war man geneigt, das Wesentliche vorzugsweise in der Lehre Jesu zu finden. Auch hierfür ist Locke wegweisend gewesen, der die Briefe der Apostel dem Evangelium gegen-

1) Ebd. 45 ff. 2) Vgl. z. B. Gabler im „Neuesten theologischen Journal“ II, 1799, S. 94 ff.

über in die zweite Linie stellte¹. Deisten wie Chubb und Annet haben in radikaler Weise einen Gegensatz zwischen Jesus und den Aposteln behauptet. Die Theologen haben sich dieser radikalen Auffassung nicht angeschlossen; aber eine Reduktion des Christentums auf das von Jesus selbst Gelehrte kommt auch bei deutschen Aufklärungstheologen vor, zwar selten mit scharfer Konsequenz, aber doch so, daß man sich ohne viel Polemik an die Lehre Jesu als an das Wesentliche des Christentums hielt².

Verschärft und vertieft wurde die Frage nach dem Wesentlichen im Christentum durch das Aufkommen der historischen Bibelkritik. Sie ist in Deutschland am spätesten aufgekommen; aber seit Ernesti durch seine philologische Methode der Bibelklärung und Semler durch seinen Blick für die „lokale und temporelle“ Eigenart der Schrift den Grund dazu gelegt hatten, hier am gründlichsten durchgeführt worden. Diese neue Erkenntnis trieb dazu, sich von dem nur zeitgeschichtlich Bedingten zu befreien. Semler selbst kam dadurch auf den Gedanken der „Perfektibilität“ einer über die Anfangsstufe hinausgehenden Vervollkommnung des Christentums, den dann Teller³ und Krug⁴ weiterführten. Man beschritt aber auch den Weg, ein hinter dem Buchstaben der Schrift enthaltenes „Wesen“ zu suchen. Bisher hatte man aus der Summe der Bibellehren Wesentliches vom Unwesentlichen ausgesondert, jetzt suchte man ein in den Bibelworten enthaltenes und hinter ihnen stehendes Wesen zu erfassen. Hier ist die Stelle, wo das eigentliche Problem: „Wesen des Christentums“ aufging. Die von der Erkenntnis des historisch bedingten Charakters der Schrift stark angepackten deutschen Neologen haben, wenn auch noch sehr unklar und tastend, um dieses Problem gerungen.

Oft half man sich damit, daß man das Lokale und Temporelle als Akkommodation Jesu und der Apostel an ihre Zeitgenossen ansah. Der schon früher gebrauchte Begriff der Akkommodation wurde jetzt häufiger, intensiver und radikaler angewandt und hat bis in die Tage des ausgeprägten Rationalismus hinein eine Rolle

1) Locke, Reasonableness of Christianity, übersetzt von Winckler, herausg. von Zscharnack, 1914, S. 128 ff. 2) Vgl. besonders Röhr, Briefe über den Rationalismus, 1813, S. 405: Im Verhältnis zur Lehre der Apostel zeichnet sich die Lehre Jesu durch große Vernunftgemäßheit aus. 3) W. A. Teller, Die Religion der Vollkommenen, 1792. 4) W. T. Krug, Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion, 1795.

gespielt. Schon bei Anwendung dieses Begriffes griff man gegenüber den als Akkomodation aufgefaßten Ausdrücken der Schrift auf eine dahinter stehende eigentliche Meinung zurück. Aber man hat sich überhaupt mit der Beruhigung durch diese Fiktion nur selten begnügt.

Es ist sehr charakteristisch für die Neologie, daß sie sich von der neuen Erkenntnis des historisch bedingten Charakters der Schrift zunächst keineswegs zu einer liebevollen Versenkung in dieses Historische führen ließ. Dazu ließ sich zwar H e r d e r von den Neologen anregen, denen er für ihre historischen Erkenntnisse stets Dank gewußt hat. Aber er stand mit seiner Fähigkeit zu historischem Anempfinden und seiner Versenkung in die historische Welt der Bibel zunächst allein. Die Neologen verhielten sich ganz anders: das Historische ließ sie kalt, sie machten sich sofort auf die Suche nach dem dahinter stehenden Gültigen, und das H i s t o r i s c h e kam für sie nur als A u s z u s c h e i d e n d e s in Betracht. So verhielt sich z. B. Z a c h a r i ä, der Vater der Disziplin der biblischen Theologie. Gegenüber der bisherigen dogmatischen Anschauung empfand er historisch: „Man solle alle erlernte Wahrheit gleichsam vergessen und bloß, was die heilige Schrift lehrt, erkennen wollen“¹. Dieser Satz läßt eine lebendige historische Versenkung in die Schrift erwarten. Aber diese Erwartung wird enttäuscht: Zachariäs Ziel ist vielmehr, die Gegenwartsbedeutung der Schrift zu erfassen, ihre Ideen in unsere Sprache zu kleiden. Ganz ähnlich verfuhr T e l l e r. Sein Wörterbuch des Neuen Testaments² deutet die neutestamentlichen Begriffe in gangbare Gegenwartsmünze in einer Weise um, daß dabei ihr wahrer Sinn und Gehalt fast immer verloren geht, und ist deshalb als eine des historischen Empfindens bare Vergewaltigung des Neuen Testaments berichtigt. Und doch ist sein Unternehmen zweifelsohne gerade aus der neuen Entdeckung des historisch bedingten Charakters der Bibel hervorgewachsen. Auch bei ihm erklärt sich diese eigentümliche Erscheinung daraus, daß ihn die neue Erkenntnis vom historisch bedingten Charakter der Schrift sofort dazu trieb, das gegenwärtig Gültige aus dem Historischen herauszulösen. Auch A m m o n s Verfahren in seiner biblischen Theologie³ ist dasselbe. Diese damals entstandene Disziplin hat in ihren Anfängen überhaupt nicht die biblischen Anschauungen

1) G. T. Z a c h a r i ä, Biblische Theologie I, 1771, Einleitung S. 3.
2) 1772, 1780³, 1805⁶. 3) 1792, schärfer ausgeprägt 1801 f.².

historisch darstellen, sondern aus den zeitlich bedingten Anschauungen den gültigen Gehalt herausholen wollen: sie ging auf Vergegenwärtigung der Bibel oder auf Erfassung ihres wesentlichen Gehaltes aus.

Das „Wesen“, nach dem man tastend suchte, wurde mit sehr verschiedenen Ausdrücken bezeichnet. Semler unterschied von der temporell und lokal bedingten „Lehrart“ die eigentliche „Lehre“. Teller wollte untersuchen, wieviel auf die besonderen Vorstellungsarten des Neuen Testaments fällt und was dann übrig bleibt¹. Er wollte: „das reine Metall des Christentums von seinen Schlacken sondern“². Er suchte „das ewige Evangelium Gottes“³ oder das „allgemeine Christentum“⁴. Eckermann erstrebte „eine von allen zufälligen Formen und Vorstellungsarten abgesonderte Darstellung der Lehre Jesu“⁵. Ammon wollte die „reinen und von allen Eigenheiten des Vortrags abgesonderten biblischen Begriffe“ gewinnen. Er empfand es als schwierig, ein in diesem Sinne vollkommenes und reines System der Lehre Jesu darzustellen, hoffte aber doch, daß es gelänge⁶. Man beachte, daß „reine“ biblische Begriffe hier nicht historische biblische Begriffe bedeuteten, sondern gerade von historischen Zufälligkeiten befreite Begriffe. Eberhard Paulus suchte die zeitliche Hülle von dem zu unterscheiden, was „*semper et ubique et omnibus verum*“ sei⁷.

Die verschiedenen, oft ungelenken Ausdrücke zeigen, daß hier, noch verworren und unklar, um ein neues Problem gerungen wurde. Schließlich kommen auch die uns geläufigen Begriffe „Geist“ und „Wesen“ des Christentums auf. Der Begriff „Geist“ einer geschichtlichen Größe war seit Montesquieu emporgekommen. Auf das Christentum angewendet taucht er z. B. bei Steinbart⁸,

1) Wörterbuch des Neuen Testaments, 1780³, Vorrede, wiederabgedruckt 1805⁶, S. 40. 2) Ebd. 1773², Vorrede, wiederabgedruckt 1805⁶, S. 17. 3) Ebd. 1780³, Vorrede, wiederabgedruckt 1805⁶, S. 40. 4) Wörterbuch 1772, Vorrede, wiederabgedruckt 1805⁶, S. 7. 5) J. Ch. R. Eckermann, Über die Gründe, welche uns jetzt berechtigen, ja sogar verpflichten, das kirchliche Lehrsystem ganz von der Lehre Jesu zu unterscheiden, und über die Regeln, nach welchen dieser Unterschied und was eigentlich die Lehre Jesu sei, bestimmt werden muß. In „Theologische Beiträge“ II, 2. Stück, 1792, S. 215. 6) Chr. Fr. Ammon, Biblische Theologie I, 1792, Vorrede; II³, Vorrede, S. 14. 7) H. E. G. Paulus, Skizzen aus meiner Lebens- und Bildungsgeschichte, 1839, S. 136. 8) G. S. Steinbart, System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums, 1778, S. 70.

Jerusalem¹ und Storr² auf, spärlich und spät, und er wird noch nicht im Sinne des Idealismus als inneres, zusammenhaltendes Prinzip des Christentums gebraucht. Der Ausdruck „Wesen des Christentums“ tritt besonders häufig in dem Schriftenkomplex auf, den der Streit um Steinbarts Glückseligkeitslehre des Christentums entfachte, und zwar im Munde Semlers und in dem eines ungenannten Schülers von ihm³. Hier finden wir auch den heute gern gebrauchten Ausdruck „Kern“ des Christentums⁴.

Dem Suchen nach dem „reinen Christentum“ ging unklar ein Suchen nach einem Gegenwartschristentum nebenher. Teller drückt sein Ziel zuweilen auch so aus, daß er die Bibel ins gegenwärtige Deutsch übersetzen wolle⁵. Troeltsch hat die Meinung vertreten, daß der Wesensbegriff einen Abstraktionsbegriff und einen subjektiven Idealbegriff enthalte⁶. Die Neologen suchten nach beidem: nach dem „Wesen“ und nach dem heute Gültigen, und beides steht bei ihnen teils unverbunden nebeneinander, teils geht es unklar durcheinander. Die Frage nach dem Verhältnis des Urchristlichen, des Wesentlichen und des heute Gültigen haben sie noch nicht klar gestellt. Man möchte vermuten, daß der Perfektibilitätsgedanke diese Frage wachgerufen hätte, indem er das Problem in sich enthielt, was sich am Christentum verändere und was nicht. Aber man hat meist noch nicht so weit gedacht, sondern sich ziemlich oberflächlich mit der Gewißheit begnügt, daß man heute weiter sei als früher. Der Perfektibilitätsgedanke enthielt noch lange nicht so viel in sich, wie die erst später reifende Entwicklungsidee. Das Wesen war den Aufklärern nicht ein gestaltendes Prinzip, sondern eine allgemeine und immer gültige Wahrheit, die sie hinter den zeitgeschichtlichen Hüllen suchten. Das zeigt schon der besonders beliebte Begriff „allgemeines Christentum“, das zeigt des Eberhard Paulus charakteristische Verwendung der Katholizitätsformel des alten Vincenz von Lerinum, das zeigen auch andere der genannten Ausdrücke. Dieses Suchen nach einem allgemeinen Christentum berührt sich nahe mit der Annahme einer allen Menschen

1) Fr. W. Jerusalem, Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 1792, S. 136. 524. 2) G. Chr. Storr, Über den Geist des Christentums. In Flatts Magazin I, 1796, S. 103 ff. 3) Semler, Lavaters und eines Ungenannten Urteile über Steinbarts System des reinen Christentums, 1780, S. 31. 51. 108. 122. 149. 4) Ebd. S. 31. 50. 5) Paul Gabriel, Die Theologie Tellers, 1914, S. 56. 6) Was heißt „Wesen des Christentums?“ In „Gesammelte Schriften“ II, 386 ff.

gemeinsamen, hinter allen Religionsformen steckenden natürlichen Religion.

Allerdings S e m l e r, der Hauptanreger der ganzen Entwicklung, ist diesen Weg nicht mitgegangen. Er, der den Unterschied von „Lehre“ und „Lehrart“ erstmalig herausarbeitete, hat die Frage, was denn nun, im Unterschied zur veränderlichen Lehrart, Lehre sei, nicht beantwortet. Lessing hat in seinem Nachlaß einen Zettel hinterlassen, der S e m l e r zu klarer Auskunft darüber zwingen wollte¹. Es ist aber keine unbegreifliche Unterlassungssünde Semlers, daß er das nicht geleistet hat, sondern diese Unterlassung entsprach seiner Überzeugung: „Das lautere Christentum ist nirgends“². Einige Ansätze, die allgemeingültige Lehre zu bestimmen, finden sich zwar auch bei ihm, aber sie entsprechen nicht seinem eigentlichen Willen: er hat die Festlegung eines faßbaren Wesenskernes des Christentums prinzipiell abgelehnt. Er war im Unterschied von seinen aufgeklärten theologischen Genossen so stark vom Individualitätsgedanken erfüllt, daß er das Christentum überhaupt nur in individueller Ausprägung kannte. Die Frage, was in allen individuellen Ausprägungen enthalten sein müsse, stellte er nicht. Dennoch ist auch er sich bewußt gewesen, daß es eine Norm für die Christlichkeit einer Anschauung geben müsse. Das war für ihn aber nicht ein bestimmt herausgearbeiteter Wesenskern, sondern einfach der Zusammenhang mit dem NT: „Wer aus dem NT die Grundsätze seiner Lehrvorstellung, seiner geistlichen Besserung, seiner praktischen Gemütsverfassung nach seinem Gewissen herleitet, ist und bleibt ein Christ“³. Die Christlichkeit ist also nach S e m l e r dadurch bedingt, daß die Anschauung, die sich jeder nach seiner Eigenart frei gestaltet, im Verkehr mit dem NT entstanden ist.

Die von S e m l e r angeregten Neologen haben sich im Gegensatz zu S e m l e r selbst die Aufgabe gestellt, das „allgemeine Christentum“ zu erfassen. Man stellte dazu folgende Maßstäbe auf: 1. Auszuscheiden ist das Jüdische. Daß das Jüdische nicht zum Wesen des Christentums gehöre, hatte man von S e m l e r gelernt. 2. ist auszuscheiden, was in der Schrift Gelegenheitscharakter trägt⁴. 3. sind alle figürlichen und sinnlichen Redensarten „in

1) Lessings Werke, herausg. von L a c h m a n n - M a l t z a h n, 1857, Bd. II, S. 165. 2) S. die oben genannte Schrift gegen Lavater, S. 157. 3) Gegen Lavater S. 88. 4) Z a c h a r i ä, Biblische Theologie I, 1771, Einleitung S. 6.

wahre Begriffe aufzulösen“¹. Man empfand die Bildersprache als Charakteristikum der Orientalen, hatte aber im Gegensatz zu Herder kein Interesse an ihr, sondern beurteilte diese Bildworte als uneigentliche Ausdrücke, an deren Stelle man eigentliche Ausdrücke setzen müsse, und glaubte, daß viele solcher biblischen Bilder schließlich auf einen Begriff herauskämen². Die auf diese Weise gefundenen Begriffe waren natürlich sehr unbestimmt und oft recht gehaltlos. Aber man suchte doch mit Recht nach einem nicht sofort hervortretenden, sondern erst aus seinen Hüllen herauszuschälenden Gehalt. Teller, der sich mit am eifrigsten dieser Aufgabe unterzogen hat, kann sich zuweilen doch der Skepsis über die Möglichkeit ihrer Ausführung nicht erwehren. „Wer kann das gute, edle Metall,“ ruft er einmal aus, „ohne Zusatz mit geringerem verarbeiten!“³ Hinter diesem Gefühl für die Unlösbarkeit der Aufgabe steckt ein leiser Keim der Erkenntnis, daß das Wesen ein nie voll zu packendes, immer neue Ausprägungen annehmendes Prinzip ist.

Eine ganz andere Aufgabestellung als die Wesensbestimmung war die Herauslösung des Vernunftgehaltes aus den historischen Hüllen. So stellte Kant die Aufgabe in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Verschiedene Kantianer schritten von da aus dazu fort, einen vollen Ersatz des Christentums durch die Philosophie zu erstreben⁴, oder dachten an eine ganz freie Fortbildung desselben, wie Flügge, der Spreu und Korn im Christentum scheiden und das letztere durch neue Amalgamationen für unsere Zeit genießbar machen wollte⁵.

In dieser Lage entstand der volle theologische Rationalismus: die Behauptung der Identität von Christentum und Vernunftreligion⁶. Damit trat die Theologie, was sie bisher noch nie konsequent getan hatte, auf den Boden, auf dem einst der von ihr bekämpfte Deismus gestanden hatte. Von dieser Überzeugung aus hat man oft ganz direkt

1) J. J. Spalding, Gedanken über den Wert der Gefühle in dem Christentum, 1784⁵, S. 208. 2) Zachariä a. a. O. 84; Teller, Wörterbuch, 1780³, wiederabgedruckt 1805⁶, S. 48 f. 3) Wörterbuch, 1780³, Vorrede, wiederabgedruckt 1805⁶, S. 50. 4) Vgl. Flügge, Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie I, 1796, S. 80 f. 5) Ebd. 20. 6) Röhr, Briefe über den Rationalismus, 1813, S. 32: Die Lehre Jesu, des Temporellen und Lokalen entkleidet, enthalte nichts weiter, als was der vernünftige Geist des Menschen überhaupt an religiöser Wahrheit finden könne.

das Vernünftige als Norm für das Wesentliche des Christentums bezeichnet. Es ist deutlich: das ist eine Wesensbestimmung nach v o n a u ß e n herangebrachter Norm. Aber auch die Rationalisten sind, soweit sie nicht stramme Kantianer waren, noch gern auf den von den Neologen gebahnten Wegen der Wesensbestimmung weitergegangen.

Daß die bei allen Aufklärern vorhandene, bald offen hervortretende, bald mehr nur mittelbar wirkende Tendenz, das Christentum vor der Vernunft zu rechtfertigen, zu einer oft recht verständnislosen Umdeutung desselben geführt und dadurch die Anschauung von seinem Wesen aufs stärkste beeinträchtigt hat, ist bekannt. Aber diejenigen, die immer nur von dieser Umdeutung des Christentums durch die Aufklärung reden, verkennen darüber ihre tatsächliche Leistung: daß sie überhaupt die Frage nach dem Wesentlichen im Christentum anschnitt und eine Anzahl wertvoller Maßstäbe für die Wesensbestimmung aufstellte, die eine bleibende Bedeutung behalten haben. Das Ausgeführte zeigt, daß damals Fragestellungen und Lösungsmethoden entstanden sind, die — verändert und verbessert — heute noch fortwirken. Es war eine wertvolle Erkenntnis gegenüber dem Dogmatismus des orthodoxen Zeitalters, das Wesen des Christentums als eine schlichte praktische Wahrheit anzusehen, so wenig der aufgeklärte Moralismus es voll erfassen konnte. So naiv man die eigene Anschauung ins Urchristentum hineinlas: T i t t m a n n hat recht gesehen, daß noch kein Zeitalter, auch die Reformation nicht, den Unterschied von Urchristentum und kirchlicher Tradition so scharf betont hatte wie die Aufklärung. Es ist auch bezeichnend, daß dieser Rückgang auf die Ursprünge schon damals die Erkenntnis vom hellenischen Einschlag im späteren Christentum wachrief. Die Frage, ob es auf die Person oder das Prinzip ankomme, oder ob Jesus in das Evangelium gehöre, die im Anschluß an H a r n a c k s „Wesen des Christentums“ die Gemüter bewegte, ist, natürlich in etwas anderer Formulierung, schon in der Aufklärungstheologie lebhaft erörtert worden. S e m l e r s Auffassung, daß ein Christ sei, wer seine geistliche Besserung aus dem Neuen Testament herleite, ist eine Etappe auf dem Wege zu der Definition S c h l e i e r m a c h e r s, daß das Christentum diejenige Religion sei, die alles auf die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung beziehe. Daß S e m l e r hinter S c h l e i e r m a c h e r s Erkenntnis von der konstitutiven Bedeutung des Erlösungsgedankens

für das Christentum weit zurückbleibt, wird keiner verkennen; aber beide, S e m l e r wie S c h l e i e r m a c h e r, sehen das Wesentliche des Christentums in dem inneren Zusammenhange mit den vom historischen Jesus ausgehenden Kräften. Noch deutlicher erinnert die Auffassung T r o e l t s c h s von der individuellen Neuprägung christlicher Grundgedanken in stetem Verkehr mit seinen klassischen Ursprüngen an S e m l e r. Gewiß hat erst der deutsche Idealismus den Begriff des Wesens, des Ineinander von Bleibendem und sich Entwickelndem, des organischen Wachstums, des in allen Einzelformen sich auswirkenden Prinzips wirklich erfaßt. Aber wie so viele andere Probleme, die uns heute bewegen, so ist auch das vom Wesen des Christentums zuerst von der Aufklärungstheologie, wenngleich noch höchst unklar und dämmernd, empfunden worden.

Zum Paulusbild der deutschen Aufklärung.

Von
Karl Aner.

Im Jahre 1769 erschien eine in glänzendem Latein geschriebene Leipziger Dissertation „*De eruditione Pauli apostoli iudaica, non graeca*,“ von Christian Wilhelm Thalemann¹. Sie trat der bis dahin herrschenden Überschätzung der griechischen Bildung des Apostels entgegen, wie sie in zahlreichen Monographien², biographischen Werken³ und kirchengeschichtlichen Gesamtdarstellungen zum Ausdruck gekommen war. Selbst Mosheim⁴ hatte Paulus als „*literarum Judaicarum inprimis peritum nec Graecarum ignarum*“ bezeichnet.

Thalemann will die Überlegenheit des Paulus über die anderen Apostel in der Beherrschung der griechischen Sprache nicht in Abrede stellen; er bestreitet aber, daß der Apostel sich in heidnischer Schule oder durch Lektüre

1) Th. war Diakonus an der Nikolaikirche zu Leipzig, seit 1775 ord. Prof. d. Theol. daselbst, gest. 1778. Er hat sich im übrigen besonders mit Philo und Josephus beschäftigt und veröffentlichte außer einigen Abhandlungen eine Ausgabe der Apologien Justins (1755) sowie eine lateinische Übersetzung von Matth., Luk., Joh. und act. ap., 1781 erschienen.

2) Lintrup, de polymathia scriptorum sanctorum et speciatim Pauli; Kirchmaier, de eloqu. P., 1695; Strohbach, de erudit. P., 1708; Schramm, de stupenda P. erudit., 1710; Zobel, de P. philosopho, 1731; Stryck, de iurisprud. P., 1695; Windheim, de P. gentium apostolo, 1745; Ch. M. Pfaff, de apostolo P., 1750; Olaf Möller, de P. ap. humaniorum literarum autore (Bibl. Lubec. vol. V). 3) W. Cave, antiquitates apostolicae, London 1677, dtsh. Leipzig 1724; Hm. Wits, meletemata Leidensia . . . de vita et rebus gestis Pauli, 1703, u. a. 4) Joh. Lor. Mosheim, institutiones hist. eccl., 1754³, S. 27.

profaner Schriftsteller eine solche Bekanntschaft mit Kunst, Beredsamkeit und Philosophie des Griechentums erworben habe, um als ein *doctus more Graecorum* gelten und dieser Gelehrsamkeit Rüstzeug zu seinem Heidenapostolat entnehmen zu können. Der Beweis wird geführt: 1. aus den Selbstzeugnissen Pauli, insbesondere der Selbstbezeichnung ἰδῶτης τῷ λόγῳ (II. Ko. II, 6), die Thalemann in sorgfältiger Exegese gegen allerlei abschwächende Deutungen sicherstellt; 2. aus der Unmöglichkeit, im Leben des Apostels eine Zeit zur Aufnahme griechischer Bildung ausfindig zu machen. Als Jüngling bereits sei er nach Jerusalem in Gamaliels Schule gekommen. So blieben nur die Knabenjahre zum Besuch der von Strabo gerühmten tarsischen Bildungsstätten; doch würden ihm damals nur Anfangsgründe, nicht eine eigentliche griechische Bildung vermittelt worden sein. Überdies hätten ihm weder seine Eltern, noch später die pharisäische Disziplin ein solches Studium erlaubt, da die letztere nicht nur durch die Verpflichtung zum Handwerk die Freizeit des Studierenden stark einschränkte, sondern die Aneignung griechischer Bildung ausdrücklich verbot. Schon die griechische Sprache durfte nur im täglichen Verkehr, nicht aber durch den Unterricht heidnischer Grammatiker erlernt werden. Denn zu tief war der Haß der Juden gegen alles griechische Wesen, selbst gegen den Hellenismus, jene *imitatio artium insitutorum morumque Graecorum*. Als Zeugen dafür werden außer biblischen Stellen wie AG. 22, 1. 2; 21, 28 das Beispiel des Josephus, der sich seinen Landsleuten durch Erwerb griechischer Bildung verhaßt gemacht, sowie die einschlägigen Verbote aus Mischna und Gemara angeführt. 3. argumentiert Thalemann mit der göttlichen Providenz, die den Anschein vermeiden wollte, als gründe sich die Ausbreitung des Christentums auf menschliche Kräfte. Ohne alle Reizmittel weltlicher Beredsamkeit sollte das Evangelium verkündet werden (vgl. I. Ko. 1, 2). Endlich 4. werden aus den Kirchenvätern, besonders aus Chrysostomus und Hieronymus, Aussprüche zusammengetragen, die Thalemanns These befürworten; ein gegenteiliges Votum des heidnischen Philosophen Dionysius Longinus wird als christliche Interpolation in seinem Unwert erkannt.

Der gegnerischen Position entzieht eingehende Prüfung die Stützen; diese bestehen: a) in dem geisteskulturellen Ruhm von

Tarsus, aus dem doch nur ein voreiliger Schluß das Eindringen Pauli in diese Kultur folgere; b) in dem falsch verstandenen „*apostolatus gentium*“, als habe die damit gegebene Aufgabe Paulus nur an die Heidenwelt und nicht auch an das im Begriff *gentes* eingeschlossene Diasporajudentum gewiesen, an das sich der Apostel doch laut dem Bericht der AG. und der judenchristlichen Bestimmtheit mehrerer Briefe in recht erheblichem Maß wendete; c) in seinen Zitaten aus Aratus, Menander und Epimenides, die sich doch keineswegs als eigene Lesefrüchte erweisen lassen, sondern sehr wohl aus dem volkstümlichen Sentenzenschatz entnommen sein können; d) in der *perversa et prorsus infelix de pura NT graecitate opinio*, deren Irrtum bereits Rich. Simons *Histoire critique du NT* (1689)¹ erkannt habe.

Ausdrücklich hebt Thalemann zum Schluß hervor — aber der Ton der gesamten Schrift macht diese Versicherung eigentlich überflüssig —, seine Darlegung bezwecke keine Verkleinerung des Apostels, er werte vielmehr die *ἀμύθητα Παυλλί in Graecis literis* als *ἐγκώμιον καὶ δόξα*, weil sie seine göttliche Eloquenz in desto hellerem Lichte erscheinen lasse. Als wissenschaftliche Frucht der vorliegenden Untersuchung erhofft der Verfasser einen wohltätigen Einfluß auf die Exegese. „*nec dubito, quin ex hoc fonte opinionis de doctrina P. pagana innumerae fere interpretationes falsae scriptorum eius promanarint; hinc tot analyses logicae epistolarum, quibus in exactam seriem et subtilitatis severae formulam redigerentur omnia, immo cogerentur ac torquerentur omninoque affingerentur sancto viro, quae nunquam in mentem venire illi potuissent: cuius perversitatis exempla non parvi libelli materiam suppeditant.*“ Übrigens wird die spätere jüdische Geisteswelt, in der sich der Apostel ausschließlich gebildet habe, keineswegs gering eingeschätzt. Wohl enthalte die jüdische Doktrin eine verkehrte Sittenlehre, sofern hier menschliche Satzungen und Irrtümer die *lex divina* verdunkelten; doch von der Glaubenslehre heißt es zumal im Blick auf die den alttestamentlichen Propheten entnommenen Aussagen über den Messias: *veritatis divinae quaedam utique lumina resplendescabant.*

Diesen Ausführungen Thalemanns war ein durchschlagender Erfolg beschieden. Die Kirchengeschichte von Joh. Matthias Schroeckh, die von neuerer Literatur nur

1) 3. 314.

das hervorragend Förderliche anzuführen pflegt, bucht seine Arbeit als „ebenso einnehmende wie gründliche Zerstörung eines alten Vorurteils“ und schließt sich ihr in der Charakteristik des Paulus rückhaltlos an¹. Nicolais „Allgemeine deutsche Bibliothek“ entrüstet sich, als Joh. Aug. Stark in seiner „Kirchengeschichte des 1. Jahrhunderts“ (1779) von Thalemann keine Notiz nehmend noch die alte Auffassung vortrug². Sie spricht im Ton der Selbstverständlichkeit von der Armut der Sprache Pauli im Gegensatz zur reingriechischen und leitet aus ihrem Wortmangel die Vieldeutigkeit paulinischer Begriffe wie „Geist“, „Gesetz“, „Glaube“ ab³. Sie findet, daß z. B. im Römerbrief eine logische Ordnung mehr der Sache als dem Ausdruck nach bemerkbar sei⁴, und vermißt besonders an den *mediis terminis* der paulinischen Schlüsse metaphysischen Scharfsinn und logische Strenge, wenn man auch den Konklusionen — wie: Das Ritualgesetz macht die Menschen nicht selig; es ist beim Glauben an die Lehre Christi überflüssig — zustimmen müsse⁵. Gerade die Rezensionen der Allgemeinen deutschen Bibliothek zeigen, daß Thalemanns Paulusbild Gemeingut der Wissenschaft geworden ist. Das gleiche erhellt aus der Position der Theologen des eigentlich rationalistischen Stadiums der Aufklärung. Sie neigen vermöge ihres sie von der Neologie unterscheidenden stärkeren Intellektualismus zu einem philosophischeren Paulusbild. Aber sie kommen doch nicht über sehr allgemeine Angaben bezüglich einer philosophischen Bildung des Apostels hinaus. Plank⁶ nennt ihn „mit griechischer Wissenschaft und griechischer Weisheit nicht unbekannt“; Henke⁷ notiert „nicht geringe Gelehrsamkeit,“ fügt aber einschränkend hinzu: „besonders jüdische“. Zu ihnen gesellt sich der noch rein neologisch geartete Eichhorn, der zwar nicht abgeneigt ist, Paulus von den griechischen Schulen seiner Vaterstadt unmittelbaren Vorteil ziehen zu lassen, von da jedoch nur die Fähigkeit der Begriffsentwicklung und prinzipieller Behandlung einzelner Lehrfragen ableitet, während

1) Christliche Kirchengeschichte II, 1775³, S. 208. 2) AdB 43, I, 15. 3) AdB 25, I, 74. 4) N(eue)AdB 17, I, 263. 5) AdB 40, II, 365 f. Auf die Konklusionen komme es aber allein an, nicht darauf, ob des Apostels Syllogistik der heutigen philosophischen Lehrart angemessen sei. 6) G. J. Plank, Geschichte des Christentums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesus und die Apostel, Göttingen 1818, S. 81. 7) H. Ph. C. Henke, Allg. Geschichte der christlichen Kirche, Braunschweig 1800⁴, S. 58.

ein Einfluß auf seinen Stil nicht wahrzunehmen sei. Ebendarum will er nur den Genuß eines mündlichen Unterrichts, nicht aber fleißiges Lesen griechischer Schriftsteller zugestehen¹. Man sieht deutlich, daß zur Betonung der griechischen Bildung des Apostels die Unbefangenheit fehlt. Wieder durchaus auf Thalemanns Seite stehen Joh. Tychsen Hemsens² und Ed. Köllner³, der die gegenteilige Meinung eines Neander⁴ und Schrader⁵ bekämpft. Die Gegenwart ist, nachdem Pfleiderer, Holsten, Heinrici u. a. sich für die entschieden griechische Färbung der paulinischen Ideenwelt ausgesprochen haben, im wesentlichen zu Thalemanns Standpunkt zurückgekehrt⁶. Angesichts dieser Tatsache aber, daß die neueste Forschung somit ein Ergebnis bestätigt, zu dem bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die wissenschaftliche Untersuchung gelangt ist, kann A. Schweitzers Urteil über die Unfruchtbarkeit der Zeit von Semler bis Schleiermacher in der Paulusforschung nicht aufrecht erhalten werden.

Dieses Urteil bedarf selbst der Einschränkung für die Einleitungsfragen. Auch davon abgesehen, daß Eichhorn in der Erkenntnis der Unechtheit der Pastoralbriefe die Priorität gegenüber Schleiermachers kritischem Sendschreiben in Anspruch nehmen darf⁷, hat sich im bezeichneten Zeitraum der literarkritische Blick unleugbar geschärft. Sprach sich ein Schroeckh noch ohne Schwanken⁸ für die paulinische Abfassung des Hebräerbriefes aus, so findet sich seit den 90er Jahren bei Eckermann⁹, Ziegler¹⁰, Haenlein¹¹, J. E. C. Schmidt¹² u. a. eine immer entschiedenere Abkehr von dieser Tradition. Die Arbeit der Zwischenzeit beleuchten Kontroversen

- 1) Joh. Gottfr. Eichhorn, Einleitung in das NT, Leipzig 1812, III, 6 ff.
- 2) Hemsens, Der Ap. Paulus, Göttingen 1830, S. 4 ff.
- 3) Köllner, Über den Geist, die Lehre und das Leben des Ap. P., Darmstadt 1835, S. 6 ff.
- 4) Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung d. chr. K. durch die Ap. I, 101.
- 5) K. Schrader, Der Ap. P., Leipzig 1830 ff., II, 20 ff. 50 ff.
- 6) Vgl. Alb. Schweitzer, Geschichte der Paulin. Forschung, Tübingen 1911, S. 50 ff. Zu der dort genannten Literatur ist nachzutragen: Hans Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im august. Zeitalter, Göttingen 1913.
- 7) A. a. O. 318 Anm. r.
- 8) Obwohl bereits Michaelis die Frage unentschieden gelassen hatte. Schroeckh, a. a. O. 204 ff.
- 9) NAdB 3, II, 580.
- 10) W. K. L. Ziegler, Vollst. Einleit. in den Brief an die Hebräer, Göttingen 1791.
- 11) H. C. A. Haenlein, Handbuch der Einleit. in die Schriften des NT, Erlangen 1794. 1800.
- 12) J. E. C. Schmidt, Hist.-krit. Einleit. ins NT, Gießen 1804 f.

über die Datierung des Briefes, den z. B. S e m l e r an das Lebensende des Apostels setzt, während die zugehörige Rezension der Allgemeinen deutschen Bibliothek eine seiner ersten Arbeiten in ihm vermutet¹. Ebenso ist intensivere kritische Beschäftigung mit dem Epheserbrief zu konstatieren. Für S c h r o e c k h war auch an diesem Brief noch nichts problematisch². S t a r k³ interessiert sich bereits für die Frage, ob der Brief aus der ersten oder zweiten Gefangenschaft des Apostels stamme. Mehr und mehr aber setzt sich dann die Erkenntnis durch, die schon U s h e r⁴ im 17. Jahrhundert vertreten hatte, daß der Brief ein Zirkularschreiben darstelle. So H a e n l e i n, der an Gemeinden im Peloponnes denkt, oder E i c h h o r n, der allgemein von persönlich dem Apostel unbekannten Gemeinden redet. K o p p e⁵, Z i e g l e r⁶ u. a. greifen sogar auf die durch Marcion gestützte Laodiceahypothese zurück.

Mehr noch als die isagogischen Probleme interessieren jenes Zeitalter die Fragen, die den Apostel selbst betreffen.

L e b e n s g a n g u n d T a t e n nehmen in den Gesamtdarstellungen von S c h r o e c k h bis H e m s e n den breitesten Raum ein, während die L e h r e d e s P a u l u s k a u m b e r ü h r t wird. Aus der Lebensgeschichte wird am lebhaftesten die B e k e h r u n g verhandelt. Anfänglich begnügt man sich mit der Verteidigung des Wunders, die des Engländers L y t t l e t o n verdeutschte Schrift gegeben⁷. Seit den 90er Jahren bricht sich mit Entschiedenheit

1) AdB 41, I, 82. — Interessant ist die Bemerkung Starks, a. a. O. 361, der die Lösung der Verfasserfrage von der Stellung zur Inspiration abhängig macht. Der Brief zeige entschieden eine Anpassung an jüdische Denkart. Eine solche in einer apostolischen Schrift anzunehmen, bereite dem freieren Standpunkt keine Schwierigkeit, und so sei auf diesem Boden die Behauptung paulinischer Herkunft möglich. Hingegen müsse der strenge Inspirationsglaube, der jede Akkommodation ablehne, die Apostolizität der Hebräerepistel verwerfen. 2) A. a. O. 201. 3) A. a. O. 335 ff. 4) Annales V. et N.T., London 1650, c. 64. 5) J. B. Koppe, N.T. perpet. annotationibus illust., vol. VI, 1778. 6) W. C. L. Ziegler, Beitrag zu einer vollst. Einleit. in den Brief an die Epheser, in: Henkes Magazin f. Relig.philos., Exegese u. K.gesch. IV, 1795. 7) W. Lyttleton, Observations on the convers. of S. Paul, London 1747, deutsch von F. Chr. Hahn, Hannover 1748. Vgl. die Zustimmung Schroeckhs, a. a. O. 94, der seinerseits nur die Vermutung hinzufügt, daß der Apostel den Namen Paulus von jeher neben dem jüdischen Saulus geführt habe, da das römische Bürgerrecht in seinem Geschlecht erblich gewesen.

die rationale Erklärung Bahn. Eichhorn¹, Eckermann², Ammon³ u. a. vertreten die Gewitterhypothese, die Planck⁴ in folgender Fassung vorträgt: Paulus befand sich auf dem Weg nach Damaskus in starker Spannung des Gemüts. Bei der Lebhaftigkeit seines religiösen Sinnes und der Zartheit seines moralischen Gefühls ist es nicht verwunderlich, daß ihm plötzlich die Frage aufs Herz fiel, ob sein Vorgehen gegen die Christen auch recht sei. Der Gedanke, daß er vielleicht gegen schuldlose Menschen, ja gegen Gott selbst wüte, erweckt in ihm herzerreißende Angst. Warum sollte man nun nicht annehmen, daß zufällig im selben Augenblick ein Blitzstrahl herniederfuhr?⁵

Volle Einmütigkeit herrscht von Herder bis zu den nüchternsten Rationalisten über das Feuer seines Temperaments. „Bei dem Charakter Pauli,“ sagt Planck, „konnte der Umschwung nur plötzlich erfolgen.“ Man bewundert ferner seine beispiellose Tätigkeit⁶, seinen psychologischen Feinblick⁷, sein edles Betragen gegenüber hochstehenden Weltleuten, als deren Typus Felix figurirt⁸, und verteidigt ihn gegen den Vorwurf, daß er sich in der Beschneidung des Timotheus derselben falschen Rücksicht schuldig gemacht habe, die er dem Petrus so schwer anrechnete⁹.

Der richtigen Beurteilung des lebhaften Charakters Pauli entspricht die Erkenntnis, daß in seinen Briefen Augenblicksergüsse, also wirkliche Briefe, keine mühsam erkünstelten Abhandlungen vorliegen. Logikalische Zergliederung, heißt es, würde sie um Geist und Leben bringen¹⁰. Daraus ergibt sich, daß man nach ihnen kein Lehrsystem des Paulus konstruieren darf. Ihm hat ebensowenig

1) Eichhorn, Allgem. Bibliothek der bibl. Lit. VI, 1787 ff., St. I.

2) Eckermann, Theol. Beiträge, 1790, II, St. I. 3) Ammon, de

repentina Pauli ad doctr. chr. conversione, Erlangen 1793. 4) A. a. O. 90 ff.

5) Das Maßvolle dieser Erklärung tritt ins rechte Licht, sobald man bedenkt, daß sie wirklich grotesken Hypothesen entgegengesetzt wurde. Venturini (Natürliche Gesch. des Proph. von Naz., 1800 ff.) hatte behauptet, Jesus sei dem Paulus wirklich erschienen, aber nicht vom Himmel herab, sondern als ein auf Erden noch lebender Mensch, oder man dachte an eine künstliche Inszenierung der Erscheinung durch die bedrohten Christen von Damaskus vermittels einer optisch-akustisch-pyrotechnischen Maschinerie.

6) Joh. Chrph. Döderlein, Christl. Religionsunterricht nach den Bedürfn. unserer Zeit, 1785 f., II, 23. 7) NAdB 17, I, 263. 8) AdB 30, II, 390. 9) NAdB 10, II, 431 ff.; entgegengesetzt: NAdB 39, I, 7. 10) Anhang z. 13.—24. Bd. der AdB III, 1376; vgl. Thalemanns Äußerung, mitgeteilt auf S. 368.

wie seinen Mitaposteln das ganze System der Dogmatik vor Augen geschwebt¹. Gewiß verfolgen die Briefe auch den Zweck der Belehrung, aber nirgends fordern sie blindgläubige Annahme des Gelehrten, stets suchen sie durch Vernunftgründe zu überzeugen². Das Fremdartige wird nicht verschwiegen, aber es ficht nicht an. Man erklärt es aus Zeit- und Lokalumständen oder aus den jüdischen Nationalmeinungen, an die sich Paulus in der Kunst der συγκατάβασις angepaßt habe³. Semlers Akkommodationstheorie ist der Zeit in Fleisch und Blut übergegangen. Die Anpassung aber stellt sich nicht als bequeme Nachgiebigkeit, sondern als überlegene pädagogische Weisheit dar. So bezweckte nach aufklärerischer Deutung das Bild vom Opfer Christi, die Unnötigkeit der Tieropfer einleuchtend zu machen, da man durch Jesus, wenn man ihm glaube und folge, auf eine vernunftgemäße und das Gewissen beruhigende Weise vom göttlichen Wohlgefallen versichert sei⁴.

Das Wichtigste wohl, was damals gewonnen wurde, ist die Einsicht in die geschichtliche Bedeutung des Apostels. Man würdigte sie unter zwei Gesichtspunkten. Erstens habe ihm das Christentum mehr als allen übrigen Aposteln seine Ausbreitung zu danken, und zweitens sei es durch ihn völlig aus den jüdischen Schalen gelöst worden. Plank geht dem Entwicklungsgang des Apostels in dieser Hinsicht nach. Anfänglich habe er in Jesu Lehre noch nichts vom Judentum grundsätzlich Verschiedenes erblickt. Nur Juden schienen auch ihm ins Reich Gottes aufnehmbar. Aber dann sei ihm der Universalismus des Christentums aufgegangen (AG. 22, 17). Und nun hat er die Scheidewand zwischen Juden und Heiden völlig niedergerissen, um dadurch — wie Döderlein⁵ sagt — „der Reformator des Heidentums“ zu werden. Am schärfsten hat, soviel ich sehe, der Schweizer Corrodi⁶ den inneren Dissensus zwischen Judentum und Christentum betont und das Verdienst des Paulus in diese Erkenntnis gesetzt. „Indem andere bemüht waren, beide Religionen zu vereinigen und

1) NAdB 25, II, 457. 2) NAdB 24, I, 65. 3) AdB 33, II, 336. Dazu die S. 372 Anm. 10 zitierte Stelle des Anhangs. 4) „Freilich, wenn die Apostel es vorhergesehen hätten, daß sie so mißverstanden werden würden und daß die bildlichen Redensarten vom Opfer Christi, von der Aussöhnung mit Gott usw. zu der Meinung Anlaß geben würden, daß Gott erst eigentlich habe durch das Blut Jesu versöhnt werden müssen, so würden sie diese Sätze nicht gebraucht haben“, NAdB 22, I, 113. 5) A. a. O. 23. 6) H. Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus II, 1781, S. 17.

unter sich auszusöhnen, gab er unaufhörlich und beständig seinen Widerwillen gegen diese elende Anhänglichkeit an die alte Religion und seine Überzeugung von der Fruchtlosigkeit dieses Unternehmens und von der Unmöglichkeit zu erkennen, das Judentum mit dem Christentum zu verbinden, ohne den Geist des letzteren selbst zu beleidigen.“ Weniger weit geht Eberhard¹. Wohl redet auch er von dem „freien“ Paulus, der über die jüdische Engherzigkeit erhaben gewesen, aber er kennt doch im Christentum den Einschlag des morgenländischen Geistes, d. i. des Gefühls für das Übersinnliche, und schreibt dem Paulus eine Vereinigung dieser Empfindungsart mit dem abendländischen Geist, d. h. dem Sinne für eine vernunftgemäße Tugendlehre, zu. Daß Paulus über das Judentum mehr und mehr hinauswuchs, erklärt Lüdke² aus seiner klaren Erfassung des Geistes Jesu. Der Apostel, führt er aus, fand bei Christus eine „edle Einfalt der Religion“, sie empfand er als den eigentümlichen Charakter des Evangeliums; darum drang er so sehr auf deren Bewahrung und warnte vor aller Sophisterei, d. h. mystischen Verstiegenheiten oder gelehrt klingenden dunklen Terminologien, die dem Einfluß des Christentums auf Gemüt und Leben Abbruch tun mußten. Paulus erkannte ferner, daß Christus eine edlere und würdigere Sittenlehre als Moses gepredigt habe, dessen Gesetz nur die Anfangsbuchstaben der Religion enthielt (Ga. 4, 3)³.

Derselbe Lüdke hat sich doch nicht begnügt, den Zusammenhang zwischen Jesus und Paulus aufzuzeigen, sondern zugleich einen Blick für das Spezifische bewiesen, in dem der Apostel über den Meister hinausging. Er schreibt in der bedeutenden buchartigen Rezension der Reimaruschen Fragmente⁴ über Paulus: „Der erleuchtete Mann entwickelte gewisse Ideen, die im Evangelium lagen, aber hier unentwickelt dargereicht wurden; er setzte die äußerlichen Gebräuche des mosaischen Gesetzes mehr, als Jesus, herunter, ja drang auf Abschaffung derselben und verkündete damit eine Sache frei heraus, die der weise Stifter unseres Glaubens noch mit gutem Vorbedacht verschwiegen, weil seine Zeitverwandten sie noch nicht hätten ertragen können“. Ebenso hat schon Eichhorn⁵ die Differenz

1) Joh. Aug. Eberhard, Der Geist des Urchristentums, Halle 1807, 3 Teile. 2) Friedr. Germ. Lüdke (vgl. über ihn meine Abhandlung im Jahrbuch für brandenburg. Kirchengeschichte, 1914), Über Toleranz und Gewissensfreiheit, Berlin 1774, S. 342 ff. 3) Ebd. 357. 4) Vgl. meine Charakteristik im genannten Jahrbuch S. 203—211. Die oben angeführte Stelle steht AdB 40, II, 365. 5) A. a. O. 2.

zwischen Jesus und Paulus aus der für den Apostel vorliegenden Notwendigkeit erklärt, die Dunkelheiten und Lücken, die Jesus gelassen, aufzuhellen und auszufüllen. In dieser Form ist das Problem Jesus und Paulus in der Aufklärungszeit gestellt und bearbeitet worden.

So erblickte jene Zeit im Antijudaismus des Paulus sein Spezifikum und seine geschichtliche Bedeutung. Nach Spittler¹ eiferte er gegen jeden Überrest des Judentums. Ebendarin beruht das Hellere und Freiere seiner Einsichten, das Henke² ihm nachrühmt. Mit Luther vergleicht ihn die Allgemeine deutsche Bibliothek. Wie dieser kämpfte auch er gegen die Werkheiligkeit³. Damit rettete er den Charakter des Christentums als einer geistigen Religion, den er übrigens auch durch seine Entwertung der Wunder und des Zungenredens (I. Ko. 12—14) wahrte⁴.

An die Tiefe und Urkraft des religiösen Genius in Paulus ist die Aufklärung freilich nicht herangekommen. Aber das hofft die vorstehende Skizze gezeigt zu haben, daß das Paulusbild jener Zeit nicht in den Zügen des Tugendpredigers stecken geblieben ist. Gewiß fehlen auch moralisierende Zeichnungen nicht. Die erbauliche Verkündigung und populäre Literatur, die in zahllosen Übersetzungen und Paraphrasen vorliegt, amalgamieren die paulinische Gedankenwelt dem Geschmack des Zeitalters. Dann bedeutet der „Geist“ bei Paulus einfach Vernunft und Gewissen, der „Glaube“ identifiziert sich mit Recht tun; die paulinische Philosophie ist Gottesliebe⁵. Ja selbst in der Theologie kündigt sich dieses Interesse an, wenn sie sich z. B. eifrig bemüht, Paulus und Jakobus in Harmonie zu bringen, und den Kampf gegen die Werkheiligkeit möglichst auf das Zeremonialgesetz einschränkt. Aber sie hat doch gewußt und nicht verleugnet, daß die „Werke“ bei Paulus auch die Handlungen der Moral umfassen⁶. Wie ganz anders haben einst gewisse Humanistenkreise, deren Erbe doch sonst sehr stark in der Aufklärung nachwirkt⁷, den Moralismus des Paulus

1) Ludw. Tim. Spittler, *Gesch. der chr. Kirche*, 1806⁴, S. 54.
 2) A. a. O. 58. 3) NAdB 58, II, 496. 4) NAdB 13, II, 434. 5) So Wilh. Abr. Teller, *Wörterbuch des NT*, 1780, S. LXXf.; *Antithesen zu Harwood*, 1774, S. XVI, oder: NAdB 51, I, 244. 6) AdB Anhang zum 13.—24. Bd. I, 236; NAdB 3, II, 489. 7) Vgl. Leopold Zscharnack, *Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung*. *Protest. Monatshefte* XII, 1908. — Heinrich Hoffmann, *Der neuere Protestantismus und die Reformation*, Gießen 1919, S. 32 ff.

betont. Daher das „Schwärmen“ des Erasmus für ihn, von dem Wernle redet¹. Wohl fühlte die Aufklärung ganz moralistisch; aber daß sie ihr Paulusbild keineswegs von der ihr ureigenen Stim-
mungsatmosphäre aufsaugen ließ, gereicht ihrem vielverkannten
historischen Denckvermögen zum Ruhm.

Auch dies muß ausgesprochen werden, daß die Beschäftigung der Aufklärung mit der Paulusgestalt keine sehr intensive war. Weder bei Lessing noch bei den Deisten noch bei den kirchlichen Theologen spielt sie eine sonderliche Rolle. Jedenfalls hat der evangelische Teil des NT in viel höherem Maße das Interesse auf sich gezogen. Verwunderlich ist es besonders, wie selten man bei Herder, der doch dem AT wie den Evangelien eindringende Untersuchungen gewidmet hat, dem Namen Paulus begegnet. Auch darin spiegelt sich der historische Sinn der Aufklärung. Er schützte sie einerseits vor der humanistischen Verhimmelung des Apostels, die auf einer ungeschichtlichen, moralistischen Auslegung seiner Werke ruhte; andererseits bewahrte er sie vor der Kriti-
kasterei des populären Antipaulinismus im 19. Jahrhundert², wie sie da entsteht, wo man in Paulus wesentlich den Vater der Dogmatik sieht. Dieser historische Sinn erzeugte in der Aufklärung eine kühlere Temperatur, als zur Hervorrufung eines lebhafteren Interesses der Allgemeinheit an Paulus nötig gewesen wäre.

Ein weiterer Ausbau dieser Skizze, die sich natürlich mehr nur in Andeutungen als in Ausführungen bewegen konnte, würde nicht nur unsere Kenntnis von der Geschichte der Paulusforschung durch einige gerechterweise nicht zu übersehende Daten vermehren, sondern zugleich ein Beitrag zur Widerlegung des Satzes von der ungeschichtlichen Denkart der deutschen Aufklärung³ sein.

1) Paul Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert, Tübingen 1904, S. 31 f. 2) Ein drastisches Beispiel bildet das in großartiger Aufmachung erschienene Buch von Oskar Michel, Vorwärts zu Christus! Fort mit Paulus! Deutsche Religion! Berlin u. Leipzig bei Hermann Seemann, 1905, 424 Seiten! Hier werden alle dem Verfasser unsympathischen Erscheinungen, wie Sozialdemokratie und Pazifismus, besonders wegen Ga. 3, 28, auf Paulus zurückgeführt und der Aufstieg zum „Edeldeutschtum“ von der Überwindung des Paulinismus durch den im Hohenzollernhaus verkörpertem Antipaulinismus erwartet. 3) Vgl. mein Buch „Der Aufklärer Friedrich Nicolai“, Gießen 1912, S. 157 ff., auch meine Aufsätze im Jahrbuch für brandenb. Kirchengesch., 1914. 1919. 1920.

Zufällige Geschichts- und notwendige Vernunftwahrheiten.

Von

Heinrich Scholz.

„Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“¹.

Ich halte es nicht für überflüssig, dieses berühmte und vielbesprochene Axiom einer erneuten Prüfung zu unterwerfen; denn es ist meines Erachtens bisher nicht gelungen, diejenige Stellung zu ihm zu gewinnen, die im Interesse der Sache erreicht werden muß².

Ich gliedere die folgende Erörterung in der Weise, daß ich mir drei Fragen vorlege: 1. Was hat Lessing unter zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten verstanden? — 2. Wie ist über das geschichtlich interpretierte Lessingurteil vom Standpunkt der Erkenntnistheorie und Logik zu urteilen? — 3. Wie muß der Lessingsche Satz formuliert werden, um dem heutigen Problemstande zu entsprechen, und was bedeutet er in dieser Formulierung für die Grundlegung der Religion, insbesondere des Christentums?

1) Über den Beweis des Geistes und der Kraft, Lessings Werke, Hempel 16, 12. 2) Dieses Urteil trifft nicht mehr zu, seit die eindringende und gründliche Abhandlung von Friedrich Traub „Geschichtswahrheiten und Vernunftwahrheiten bei Lessing“ erschienen ist (ZThK 1920, S. 193 ff.). — Die Abhandlung ist etwa vierzehn Tage nach Abschluß meiner eigenen Untersuchung in meine Hände gelangt. Ich stimme in allen wesentlichen Punkten mit dem Verf. überein, habe aber nur noch an einer Stelle, die ich zu diesem Zwecke ausdrücklich bezeichnet habe, auf seine Arbeit Bezug nehmen können. Im übrigen habe ich mich davon überzeugt, daß beide Abhandlungen, trotz ihrer Berührungspunkte, sehr wohl nebeneinander bestehen können.

I.

Was hat Lessing unter zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten verstanden?

Was sind zufällige Geschichtswahrheiten? Um diese Frage korrekt zu beantworten, müssen wir zunächst ermitteln, was Lessing unter Geschichtswahrheiten verstanden hat. Das Wort ist nicht üblich und offenbar nur gebildet um des Gegensatzes zur Vernunftwahrheit willen. Lassen wir zunächst einmal Lessing beiseite und fragen wir uns, was der Ausdruck „Geschichtswahrheit“ bedeuten muß, wenn er nach Analogie von „Vernunftwahrheit“ ausgelegt wird.

Was eine Vernunftwahrheit ist, bedarf keiner Erörterung. Eine Vernunftwahrheit ist der Inhalt eines Urteils, das aus der Vernunft geschöpft ist, mit anderen Worten: der Inhalt eines denknotwendigen Urteils oder eines Urteils, zu dessen Vollzug es keiner Erfahrung bedarf. Eine Vernunftwahrheit ist der Inhalt eines Urteils aus reiner Vernunft. Es ist erlaubt, diesen Kantischen Ausdruck, obschon er später geprägt ist, hier zur Erläuterung zu verwenden; denn mit der Prägung dieser Kategorie zieht Kant lediglich das Fazit des Rationalismus, der die Vernunftwahrheiten entdeckt und sprachlich als solche formuliert hat. *Leibnizens vérités de raison*, dieses schöne Produkt seiner Auseinandersetzung mit Locke, stehen am Anfang der rationalistischen Bewegung, wie Kants synthetische Urteile *a priori* an ihrem Ende; und auf Leibniz gehen selbstverständlich auch Lessings „notwendige Vernunftwahrheiten“ zurück.

Wenn wir nun die „Geschichtswahrheiten“ nach Analogie dieser Vernunftwahrheiten interpretieren, so müssen wir sie als Urteile auffassen, die aus der Geschichte herausgeschöpft sind. Hier bedarf noch der Ausdruck „Geschichte“ der Erläuterung. Geschichte kann entweder ein Geschehen bedeuten oder die Überlieferung eines Geschehens. Es ist leicht zu sehen, welcher Sinn hier allein in Betracht kommen kann. Wenn Geschichtswahrheiten den Vernunftwahrheiten gegenübergestellt werden und Vernunftwahrheiten Urteile aus reiner Vernunft sind, so können Geschichtswahrheiten nur Urteile sein, die auf Grund geschichtlicher Überlieferung gefällt werden; denn die Geschichte kann hier nur als Erkenntnisquelle oder Urteilsprinzip, mithin als historische Tradition in Betracht kommen, da auch ihr Gegenstück, die Vernunft, lediglich in diesem Sinne (nämlich als Erkenntnisquelle und Urteilsprinzip) gemeint ist.

Wir sind also zu dem Ergebnis gelangt: Geschichtswahrheiten im Lessingschen Sinne sind, sofern wir berechtigt sind, sie nach Analogie der Vernunftwahrheiten zu deuten, Inhalte von Urteilen, die auf geschichtlicher Überlieferung fußen.

Urteile, die auf geschichtlicher Überlieferung fußen, sind, kurz gesagt, historische Urteile. Historische Urteile sind Tatsachenurteile. Folglich sind Inhalte von historischen Urteilen geschichtliche Tatsachen. Folglich können wir auch sagen: Geschichtswahrheiten im Lessingschen Sinne sind geschichtliche Tatsachen, sofern sie geglaubt, d. i. als wirklich geschehen beurteilt werden. Oder kurz (indem wir ihr Geglaubtwerden supplieren): Lessings Geschichtswahrheiten sind geschichtliche Tatsachen. Wir können auch sagen: Tatsachen, die historisch gewiß sind; genauer: die nur historisch gewiß sind. Denn dieser untergeordnete Gewißheitsgrad ist, wie sich zeigen wird, das eigentliche und entscheidende Kriterium der Lessingschen Geschichtswahrheiten.

Wir wollen nun zusehen, ob diese Auslegung stimmt. Sie stimmt wirklich. Beweis: einige Hauptsätze aus dem Text, der vorhergeht. „*Ein anderes sind erfüllte Weissagungen, die ich erlebe; ein anderes erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andere wollen erlebt haben. Ein anderes sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: ein anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andere wollen gesehen und geprüft haben*“¹. Woran liegt es nun, daß der alte, aus den Weissagungen und Wundern geführte Beweis des Christentums seine Beweiskraft verloren hat? „*Daran liegt es, daß Nachrichten von erfüllten Weissagungen nicht erfüllte Weissagungen; daß Nachrichten von Wundern nicht Wunder sind*“². Wenn nun „alle historische Wahrheit“ viel zu schwach ist, um den Augenschein zu ersetzen, so läßt sich aus ihr auch kein Urteil ableiten, das über jeden Zweifel erhaben wäre. Folglich —

Doch ehe wir weiter mit Lessing folgern, müssen wir einen Augenblick innehalten und uns fragen, was aus diesen Sätzen nach logischen Prinzipien allein gefolgert werden kann. Es muß heißen: Folg-

1) A. a. O., Eingang, S. 9; die Sperrungen rühren von mir her.

2) A. a. O. II; die Sperrungen von mir.

lich können historische Tatsachen nie die Beweiskraft von selbst erlebten Tatsachen haben. Der Gegensatz des historisch Überlieferten und des Selbsterlebten beherrscht den Gedankengang. Von notwendigen Vernunftwahrheiten ist hier nirgends die Rede¹.

Lessing hat anders geschlossen. Er schließt:

Oder ist, ohne Ausnahme, was ich bei glaubwürdigen Geschichtsschreibern lese, für mich ebenso gewiß, als was ich selbst erfahre? — Das wüßte ich nicht, daß es jemals ein Mensch behauptet hätte: sondern man behauptet nur, daß die Nachrichten, die wir von jenen Weissagungen und Wundern haben, ebenso zuverlässig sind, als nur immer historische Nachrichten sein können. — Und freilich, fügt man hinzu, könnten historische Wahrheiten nicht demonstriert werden [der Zusammenhang fordert als Ergänzung: wie Tatsachen, die man selbst erlebt hat]: aber dem ungeachtet müsse man sie ebenso fest glauben als demonstrierte [hier ist zu ergänzen: das heißt als Vernunft-] Wahrheiten. Hierauf nun antworte ich . . . : wenn sie nur ebenso zuverlässig sind, warum macht man sie bei dem Gebrauch auf einmal unendlich zuverlässiger? Und wodurch? — Dadurch, daß man ganz andere und mehrere Dinge auf sie baut, als man auf historisch erwiesene Wahrheiten zu bauen befugt ist.

Wenn also „keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden“². Und nun folgt das Wort von den zufälligen Geschichtswahrheiten, die der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden können.

Kein Zweifel: Lessing folgert aus seinen Vordersätzen viel mehr, als er aus ihnen folgern durfte. Er durfte, streng genommen, nur folgern: Historische Tatsachen dürfen in Hinsicht auf ihre Beweiskraft nie auf eine Stufe mit gegenwärtigen Ereignissen gestellt werden, und zwar deshalb nicht, weil sie nicht, wie diese, durch den Augenschein demonstriert werden können.

Diese Undemonstrierbarkeit ist nun das Sprungbrett geworden, durch das sich Lessing in seine berühmte Antithese hineinschwingt. Denn undemonstrierbar, wie sie sind, stehen die geschichtlichen

1) Dieser Absatz ist mit dem, was unmittelbar folgt, erst nach Abschluß meines Manuskripts und Einsicht in den Traub'schen Aufsatz, der hier (S. 197 ff.) besonders belehrend ist, hinzugekommen. Für die Art der Gedankenführung bin ich natürlich allein verantwortlich. 2) A. a. O. II f.; die Sperrungen wieder von mir.

Tatsachen nicht nur den durch den Augenschein demonstrierbaren Ereignissen, sondern erst recht den demonstrierbaren Vernunftwahrheiten gegenüber, die nicht einmal des Augenscheins bedürfen, sondern *a priori* gewiß sind.

Indessen an ihrer sachlichen Bedeutung, an der wir hier eigentlich allein interessiert sind, wird durch diesen Frontwechsel nichts geändert. Wenn wir auf die angeführten Sätze zurücksehen, so werden wir sagen müssen: die zufälligen Geschichtswahrheiten Lessings können nur Inhalte von historischen Urteilen sein. Es sind ihrer materiellen Bedeutung nach historisch überlieferte, also geschichtliche Tatsachen; in erkenntnistheoretischer Charakteristik: Tatsachen von (nur) historischer Gewißheit. In den angezogenen Sätzen ist von „Nachrichten“ und „historischem Wissen“, sowie von historischer Gewißheit die Rede, das heißt, von historisch überlieferten, historisch geglaubten und mit historischer Gewißheit bejahten Tatsachen. Wir sehen also, daß das Ergebnis der apriorischen Deduktion mit dem Befunde des Textes aufs beste zusammenstimmt, und dürfen annehmen, daß wir den Lessingschen Begriff der Geschichtswahrheit soweit aufgeklärt haben, daß wir auf dieser Feststellung weiterbauen können.

Was sind nun zufällige Geschichtswahrheiten? Wir antworten auf diese Frage am schnellsten, indem wir voranstellen, was sie nicht sind. Sie sind nicht eine bestimmte Klasse von Geschichtswahrheiten, beziehungsweise geschichtlichen Tatsachen. Diese Bemerkung ist wichtig; denn wenn wir heute von zufälligen Geschichtstatsachen sprechen, so meinen wir damit eine solche Klasse von geschichtlichen Ereignissen.

Ich erörtere hier nicht die Frage, ob ein geschichtliches Ereignis überhaupt als zufällig betrachtet werden darf, Lessing hat selbst einmal (in der „Emilia Galotti“) gesagt: „Das Wort Zufall ist Gotteslästerung. Nichts unter der Sonne ist Zufall.“ Von einem gewissen Standpunkt aus (klassisches Paradigma: Spinoza) ist alles Geschehen, das überhaupt einen Grund hat — und ein grundloses Geschehen kennen wir nicht — als notwendig anzusehen. Das versteht sich von selbst. Ich setze also als selbstverständlich voraus, daß das Wort „Zufall“ in seiner Anwendung auf gewisse geschichtliche Ereignisse einen Sinn hat, der jener heute trivial gewordenen Wahrheit nicht widerspricht.

Und es hat einen solchen Sinn. Wir können das Wort „Zufall“ gar nicht entbehren, um bestimmte geschichtliche Ereignisse vollständig zu charakterisieren.

Die Frage, wann wir überhaupt ein geschichtliches Ereignis zufällig nennen, würde ich allgemein dahin beantworten: Ein geschichtliches Ereignis wird zufällig genannt, wenn es entweder der Ausdruck oder das Ergebnis des unerwarteten Zusammentreffens zweier voneinander unabhängiger Kausalreihen ist. Der Zufall ist nämlich entweder selbst ein Zusammenfall (daher kontingent) oder das Ergebnis eines Zusammenfalls. Nur daß bei weitem nicht jeder Zusammenfall, nicht jedes Ergebnis eines Zusammenfalls, als Zufall empfunden wird, sondern nur der absichtslose, unter Umständen auch der absichtswidrige Zusammenfall zweier Geschehensreihen, beziehungsweise das Ergebnis desselben. Wo solchem Zusammentreffen vom Standpunkt der historischen oder geschichtsphilosophischen Reflexion aus eine höhere, teleologische Bedeutung abgewonnen werden kann, sprechen wir von F ü g u n g. Wo das Gegenteil stattfindet, sprechen wir von S c h i c k s a l. Fügung ist der glückliche, Schicksal der unglückliche Zufall auf der Stufe seiner erhöhten Bedeutsamkeit.

Diese Abschweifung war nötig, um festzustellen, in welchem Sinne wir heute von zufälligen geschichtlichen Ereignissen reden. Für uns sind geschichtliche Ereignisse im allgemeinen nicht zufällig, sondern entweder etwas Tatsächliches oder etwas Notwendiges. Etwas Tatsächliches sind sie, sofern wir sie einfach hinnehmen müssen und keine Veranlassung haben, über ihre Komponenten zu reflektieren (z. B. die Geburt aller großen Männer; denn das Nachforschen nach Eltern und Voreltern ist keine historische oder geschichtsphilosophische Reflexion, keine „Beurteilung“ des historischen Tatbestandes, sondern lediglich eine Verbreiterung desselben). Von notwendigen Ereignissen sprechen wir da, wo ein als Wirkung gegebener Tatbestand mit seinen Ursachen in einem dem urteilenden Verstande einleuchtenden Zusammenhang steht oder zu stehen scheint; denn die Urteile über das, was dem reflektierenden Verstande einleuchtet, sind schwankend und können unter Umständen weit auseinandergehen.

Wir lassen also nur eine bestimmte Klasse von geschichtlichen Ereignissen als zufällig gelten. Für Lessing ist alles

Tatsächliche zufällig, folglich auch alle geschichtlichen Ereignisse, mit Einschluß derer, die wir notwendig nennen. Lessing spricht hier die Sprache seiner Zeit, die das Wort „tatsächlich“ in seinem Eigenwert noch nicht kennt und alles, was nicht vernunftnotwendig ist, als zufällig beurteilt.

Ich gehe auf die Vorgeschichte dieser Begriffe bei Leibniz nicht ein, sondern begnüge mich damit, eine Stelle aus Christian Wolff herauszuheben, die den Sprachgebrauch der Zeit charakteristisch beleuchtet. Er sagt im zweiten Teil seiner deutschen Metaphysik: „Es sind zweierlei Arten der Wahrheiten, notwendige und zufällige, *veritates necessariae et contingentes*. Jene sind in dem *principio contradictionis* oder dem Satze des Widerspruches, diese hingegen in dem *principio rationis sufficientis* oder dem Satze des zureichenden Grundes gegründet“¹.

Dies also der Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts, den Lessing einfach adoptiert hat. Ich stelle das Ergebnis noch einmal fest. Was wir heute „tatsächlich“ nennen, nennt das Denken des 18. Jahrhunderts „zufällig“. Für denjenigen Ausschnitt des Tatsächlichen, den wir heute „zufällig“ nennen, besitzt es überhaupt keinen eigenen Begriff. Das ist für die Kritik des Sprachgebrauchs wichtig. Man muß sich hüten, den modernen Sinn der Zufallskategorie ins 18. Jahrhundert zurückzutragen. Eine Kritik, die auf solcher Zurückdatierung beruht, ist methodisch unzulässig. Von dieser Seite wird also auch Lessing nicht zu fassen sein. Ich halte dieses negative Ergebnis für wichtig, weil es die Kritik vor einem Irrweg bewahrt. Unstreitig drückt sich in der Abscheidung des Zufälligen vom Tatsächlichen ein sehr vertieftes Verständnis des Gegebenen überhaupt, und insbesondere des geschichtlich Gegebenen aus. Unstreitig liegt auch in der dem 18. Jahrhundert geläufigen Identifizierung des Tatsächlichen mit dem Zufälligen eine gewisse Herabwürdigung des Gegebenen überhaupt. Aber der charakteristische Akzent, mit dem wir das Zufällige empfinden, nachdem wir es vom Tatsächlichen abgesondert haben, darf nicht ins 18. Jahrhundert zurückverlegt werden. Die uns geläufige

1) Chr. Wolff, Der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Teil (1724), 1733³, § 5.

Spannung zwischen beiden Begriffen entspricht nicht dem Geist des 18. Jahrhunderts.

Wir fassen zusammen. Zufällige Geschichtswahrheiten im Lessingschen Sinne sind nicht eine Klasse von geschichtlichen Tatsachen, sondern die geschichtlichen Tatsachen als solche. „Zufällige Geschichtswahrheiten“ bedeutet für Lessing soviel wie geschichtliche Tatsachen, die als solche oder ihrer Natur nach zufällig, das heißt: nicht denknotwendig sind.

Und nun die notwendigen Vernunftwahrheiten! Hier können wir uns kurz fassen. Eine Wahrheit ist stets ein Urteilsinhalt. Folglich wird eine Vernunftwahrheit der Inhalt eines Vernunfturteils sein. Ein Vernunfturteil ist ein Urteil von apodiktischer Gewißheit, während ein historisches Urteil nach Lessing (und der Anschauung des Rationalismus) in Hinsicht auf seinen Gewißheitsgrad ein problematisches Urteil darstellt, mag der Tatbestand, auf den es sich bezieht, auch noch so gut überliefert sein.

Den problematischen Charakter der historischen Urteile hat Lessing scharf hervorgehoben. Wenn die Nachrichten von erfüllten Weissagungen und geschehenen Wundern, deren Beweiskraft in Frage steht, „nur¹ ebenso zuverlässig sind“, wie historische Überlieferungen sein können, so läßt sich schlechterdings durch sie nichts beweisen. Damit ist der grundsätzlich problematische Charakter aller historischen Urteile unzweideutig ausgesprochen. Und auch der apodiktische Charakter der ihnen gegenübergestellten Vernunfturteile kommt deutlich zum Ausdruck. Es ist von notwendigen Vernunftwahrheiten die Rede. Notwendige Vernunftwahrheiten bedeutet nichts anderes als Vernunfturteile, die ihrer Natur nach notwendig, folglich apodiktisch gewiß sind.

Der Lessingsche Satz bedeutet also: Geschichtstat-sachen, die ihrer Natur nach zufällig (und, wie alles Historische, grundsätzlich nur in problematischen Urteilen erfaßbar) sind, können nie der Beweis von notwendigen, das heißt apodiktisch gewissen Vernunftwahrheiten (Vernunfturteilsinhalten) werden.

1) Von mir gesperrt.

II.

Wie ist über diesen Satz vom Standpunkt der Erkenntnistheorie und der Logik zu urteilen? Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt ist folgendes zu fragen:

Erstens. Ist es richtig, daß historische Urteile grundsätzlich nur problematisch gewiß sind? Die Antwort wird lauten müssen: ja und nein, je nach dem Standort, den man einnimmt. Nennt man nur diejenigen Tatsachenurteile apodiktisch gewiß, die auf unmittelbarer Wahrnehmung des beurteilten Tatbestandes aufruhcn, so sind alle historischen Urteile in der Tat problematisch. Und sie sind es erst recht, wenn man mit Locke und anderen Denkern auch den intuitiven Tatsachenurteilen nur eine sensitive Gewißheit (d. i. nach Locke eine Gewißheit dritter Ordnung) zuschreibt (was Lessing, wie sich gezeigt hat, nicht tut). Achtet man hingegen auf den wirklichen Befund, so wird man vielmehr sagen müssen, daß die überwältigende Mehrzahl aller historisch gesicherten Urteile tatsächlich so gut wie apodiktisch gewiß ist. Daß Napoleon das friderizianische Preußen zertrümmert, daß Bismarck das deutsche Kaisertum geschaffen, daß Karl der Große die Sachsen bekriegt und Cäsar den Rubikon überschritten, daß Michelangelo den Moses und die delphische Sibylle, Goethe den Faust und Beethoven die Neunte Symphonie geschaffen hat — das sind Tatsachen, an denen wir faktisch so wenig zweifeln, wie an irgendetwas Selbsterlebtem. Und wenn die Erkenntnistheorie eine Wissenschaft ist, die mit der Feststellung von Tatsachen zu beginnen hat, so wird sie wohl daran tun, sich zunächst einmal auf diesen wichtigen Tatbestand einzustellen.

Gibt es aber historische Tatsachen, die so gut wie apodiktisch gewiß sind, so können aus ihnen in gewissem Umfange auch Schlüsse von gleicher Gewißheit gezogen werden. Daß Cäsar und Napoleon zu den größten Feldherren, Richelieu und Bismarck zu den größten Staatsmännern, Goethe und Beethoven zu den größten Künstlern aller Zeiten gehören, das schließen wir aus ihren Werken mit derselben Gewißheit, mit der wir sie ihnen zuschreiben.

Wenn man also zweitens fragt, ob es richtig ist, daß aus historischen Tatsachen nie Schlüsse von apodiktischer Gewißheit (genauer: von tatsächlich apodiktischer Gewißheit) gezogen werden können, mit anderen Worten: ob es zutrifft, daß historische Tatsachen

nie der Beweis von tatsächlich apodiktischen Urteilen werden können, so wird diese Frage verneint werden müssen. Das Urteil über die Feldherrngröße Cäsars und Napoleons oder über das Kunstgenie eines Michelangelo oder Beethoven ist tatsächlich ein vernunftnotwendiges Urteil für jeden, der ihre Werke betrachtet, an deren Realität, beziehungsweise Provenienz zu zweifeln ihm vernünftigerweise nicht in den Sinn kommen kann.

Allein ein vernunftnotwendiges Urteil von der Art eines Schlusses aus historischen Tatsachen ist offenbar etwas anderes, als eine notwendige Vernunftwahrheit im Lessingschen Sinne. Unter notwendigen Vernunftwahrheiten versteht Lessing ersichtlich solche Urteilsinhalte, wo das Urteils *subjekt* bereits ein Vernunftbegriff ist und nicht nur, wie in den vorgelegten Fällen, die Setzung des *Prädikats* eine notwendige Vernunfthandlung darstellt. Darum kann er historische Tatsachen in keinem Falle als Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten anerkennen. Der Begriff der notwendigen Vernunftwahrheiten, den er zugrunde legt, macht eine solche Anerkennung unmöglich.

Wir haben uns also drittens zu fragen, ob dieser Begriff berechtigt ist. Die Antwort muß lauten: an sich durchaus. Die Mathematik, die Logik und die Spekulation (diese zum mindesten unter Form der Ideenlehre) fordern geradezu die Aufstellung eines solchen Begriffs. Doch davon kann hier nicht weiter gehandelt werden.

Aber ist es richtig, einen solchen Begriff in die Religionsphilosophie einzuführen? Fragen wir uns kurz, was solche Einführung bedeutet. Sie bedeutet die Charakterisierung der Religion als eines Systems von notwendigen Vernunftwahrheiten. Lessing hat sich die Religion (genauer: die Religion der Zukunft, die Religion, die „alle“ Menschen „auf eine gegründete Art glauben können“) tatsächlich als ein solches System gedacht. Beweis: § 76 der Erziehung des Menschengeschlechts: „Die Ausbildung geoffenbarter (also „historischer“) Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig¹, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll.“ — Folglich ist die (ideale) Religion ein System von notwendigen Vernunftwahrheiten.

Es ist nicht nötig, dieses Urteil zu kritisieren. Wenn wir an irgendeinem Punkte über Lessing hinausgekommen sind, so ist es

1) Von mir gesperrt.

an diesem. Die Religion ist kein System von notwendigen Vernunftwahrheiten und kann ohne Zertrümmerung ihrer Natur auch nie als ein solches konstruiert werden. Folglich . . .

Doch ehe wir die Folgerungen ziehen, müssen wir das Lessingwort vom Standpunkt der Logik aus kurz untersuchen. Lessing beweist nämlich gar nicht, daß geschichtliche Tatsachen nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden können. Er zeigt vielmehr etwas ganz anderes. Er zeigt, und zwar mit zwingender Evidenz, daß aus historischen Tatsachen, auch wenn sie noch so gut beglaubigt sind, nie metaphysische Schlüsse allgemeinverbindlicher Art gezogen werden können, am wenigsten, wenn diese Schlüsse in Urteile übergehen, die der Vernunft widersprechen.

Der Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung liegt in folgenden entscheidenden Sätzen:

Wenn ich historisch nichts dawider einzuwenden habe, daß Christus einen Toten erweckt: muß ich darum für wahr halten, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleiches Wesens sei? In welcher Verbindung steht mein Unvermögen, gegen die Zeugnisse von jenem etwas Erhebliches einzuwenden, mit meiner Verbindlichkeit, etwas zu glauben, wogegen sich meine Vernunft sträubet? . . .

Daß der Christus, gegen dessen Auferstehung ich nichts Historisches von Wichtigkeit einwenden kann, sich deswegen für den Sohn Gottes ausgegeben; daß ihn seine Jünger deswegen dafür gehalten: das glaube ich herzlich gern. Deinn diese Wahrheiten, als Wahrheiten einer und derselben Klasse, folgen ganz natürlich aus einander.

Aber nun mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten herüberspringen und von mir verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe danach umbilden soll — —: wenn das nicht eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist; so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Bezeichnung verstanden ¹⁾.

Diese Sätze sind auch ohne Interpretation beweisend. Man beachte die unterstrichenen Stellen. Man vergegenwärtige sich, daß diese Sätze den Hauptsatz erläutern sollen, und man wird auf der Stelle einsehen, daß Lessing, um das Dekorum zu wahren

1) A. a. O. 13; die Sperrungen rühren von mir her.

und nichts aussprechen zu müssen, was er nicht aussprechen d u r f t e, mit der Logik arg ins Gedränge gekommen ist.

Denn diese Sätze besagen etwas ganz anderes, als daß geschichtliche Tatsachen nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden können. Sie besagen vielmehr, daß geschichtliche Tatsachen nie ein Beweis gegen notwendige Vernunftwahrheiten werden können ¹.

III.

Ist Lessings Kritik der Geschichte mit der Bemerkung erledigt, daß geschichtliche Tatsachen von Rang nichts Zufälliges, sondern etwas höchst Tatsächliches, folglich Bedeutsames sind? Nein! Oder ist sie es durch die Bemerkung, daß die Religion schlechterdings kein System von notwendigen Vernunftwahrheiten ist? Nein! Denn wie man sie auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht charakterisieren mag: in jedem Falle ist sie ein Inbegriff von metaphysischen, das heißt alle Sinneserfahrung überschreitenden Urteilen. Und das, was Lessing in Ansehung dieses Tatbestandes behauptet, ist, wie sich gezeigt hat, gerade dies, daß aus historischen Tatsachen nie metaphysische Urteile von allgemeiner Verbindlichkeit abgeleitet werden können.

Dies ist der springende Punkt. Hat Lessing mit dieser Aussage recht, oder nicht? Die Antwort muß lauten: Er hat recht. Man muß die Frage nur scharf genug formulieren. Man muß sich fragen: Kann ein Ereignis von der Art der Erscheinung Jesu, wie sie uns in den Evangelien entgegentritt — ich will nicht sagen: als ein Beweis für das Dasein Gottes, sondern nur: als ein allgemeinverbindlicher Grund für die Ü b e r z e u g u n g vom Dasein Gottes charakterisiert werden? Nein!

Denn aus der Überlieferung der Evangelien, gesetzt daß diese der historischen Kritik so wenig Angriffspunkte darböte, wie irgendein Musterstück historischer Tradition, könnte nach logischen Prinzipien stets nur auf die Hoheit und seelenbezwingende Größe Jesu, aber nie auf die Immanenz des Göttlichen in ihm geschlossen werden. Denn das Göttliche, in dem großen, erhabenen Sinne, in welchem es für die Religion allein in Betracht kommt, ist eine metaphysische

1) Ich freue mich, daß Traub dieselbe Entdeckung gemacht hat a. a. O. 203 f.) und lege auf unsere Übereinstimmung besonderes Gewicht.

Realität, folglich ein metaphysischer Tatbestand erster Ordnung — und nicht etwa nur ein Gedankending, eine „Idee“, in der wir ein Wertgefühl ausdrücken.

Folglich ist das Urteil über die Immanenz des Göttlichen in der Erscheinung Jesu unstreitig ein metaphysisches Urteil. Folglich ist es ein Urteil, das nimmermehr aus einem historischen Eindruck als solchem, und wäre er noch so groß und bedeutend, in einer irgendwie objektiv verbindlichen Form abgeleitet werden kann. Metaphysische Urteile können schlechterdings nur aus Eindrücken abgeleitet werden, die selbst schon metaphysisch bedeutsam sind. Das ist aber ein historisches Ereignis als solches niemals. Man kann schlechterdings niemanden zwingen, ihm eine solche Bedeutung beizulegen. Sie wird entweder erlebt, oder überhaupt nicht gesehen.

Das Erlebnis kann und soll den Charakter der höchsten Unfreiwilligkeit tragen. Es soll einem Menschen, dem solches zuteil wird, schlechterdings nicht freistehen, auch anders zu urteilen. Dieser gewaltige Druck des Nicht-anders-könnens soll auf jedem echten metaphysischen Erlebnis aufrufen. Die moderne Art, alles metaphysisch Bedeutsame als Introjektion zu charakterisieren, ist vielleicht nichts als ein seltsamer Irrtum und die Folge einer merkwürdigen Subjektsüberschätzung. Jedenfalls liegt mir der Beitritt zu dieser Lehre hier gänzlich fern.

Aber daran ist um so nachdrücklicher festzuhalten, daß es schlechterdings kein historisches Ereignis gibt, das metaphysisch erlebt werden muß. Folglich gibt es auch kein historisches, ja überhaupt kein Ereignis, aus dem sich ein metaphysisches Urteil in allgemeingültiger Weise ableiten ließe. Es gibt schlechterdings nur Ereignisse, durch welche gewisse metaphysische Urteile, wenn sie bereits gefällt sind, nachträglich philosophisch gerechtfertigt werden können — und auch dies nur für eine Philosophie, die den Mut hat, an Abgründen hinzugehen, um sich nicht dem auszusetzen, daß sie möglicherweise vor lauter Besonnenheit einen höchsten Gipfel des Lebens übersieht.

Dies ist freilich unendlich viel weniger als das, was die Dogmatik mit verschwindenden Ausnahmen erstrebt. Es ist aber auf der anderen Seite so viel, daß man wahrscheinlich schon Metaphysiker sein muß, um sich das zuzutrauen, was hier als erreichbar hingestellt wird. Nur eines vermag ich trotz aller Bemühungen nicht einzu-

sehen, nämlich inwiefern die lebendige Religion durch diesen Tatbestand erschüttert, womöglich gar in eine Katastrophe hineingetrieben werden soll. Wollen wir denn wirklich das große Ja zu den göttlichen Dingen in ein gewöhnliches, alltägliches Ja verwandeln? Wollen wir es wirklich von der Verantwortung befreien, durch die es erst zu sich selber kommt? Wollen wir den Glauben über die Möglichkeit hinwegsetzen, daß er „vielleicht“ ein abgründiger Irrtum ist? Ich wüßte nicht, was einen Menschen, der sich in einem großen Vertrauensakt unter den Schutz des lebendigen Gottes stellt, dann noch von einem anderen unterscheidet, als dies, daß er sich weniger Gedanken macht. Und darin, oder darin allein, kann das Wesen der Religion doch unmöglich bestehen.

Wenn aber ein historisches Ereignis nie schon als solches metaphysisch bedeutsam ist, wenn es vielmehr seine metaphysische Bedeutung immer erst in dem erlebenden Subjekt (aber nicht durch dasselbe) empfängt, so ist nun ferner nicht einzusehen, warum nur ein historisches Ereignis in diesem Sinne soll wirksam sein können. Dann zwingen uns vielmehr Logik und Psychologie, jedes Ereignis von metaphysischem, genauer von akosmistischem Bedeutungsgehalt als die Grundlage religiöser Überzeugungen anzuerkennen, unter der Voraussetzung, daß wir es mit Menschen zu tun haben, die den Namen Gottes nicht unnütz im Munde führen, sondern ernst genug sind, um die Verantwortung zu fühlen, die dieser größte aller Begriffe einem denkenden Wesen unter allen Umständen auferlegt. Mit anderen Worten: der historisch determinierte Offenbarungsbegriff muß durch den pantheistischen ersetzt werden, das heißt durch den Begriff einer All-Offenbarung, der den der geschichtlichen Offenbarung als einen praktisch höchst wichtigen, ja vielleicht im weitesten Sinnetatsächlich grundlegenden Unterbegriff in sich enthält¹. Nur so ist ein konsequentes

1) Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich bemerken, daß ich unter dem pantheistischen Offenbarungsbegriff hier ausdrücklich nichts anderes verstehe, als den Begriff einer All-Offenbarung, der den Tatbestand der geschichtlichen Offenbarung per definitionem in sich enthält. Jede andere Auslegung dieses Begriffs lehne ich ab, folglich auch alle Konsequenzen, die aus einer solchen möglicherweise gezogen werden könnten. — Durch den Begriff der Alloffenbarung, wie er hier vorausgesetzt wird, soll eigentlich nur der fruchtbare Gegenbegriff der Lessingschen Geschichts-

Denken möglich. Und Philosophie ist entweder überhaupt nicht, oder sie ist ein solches Denken.

Das Christentum kann sich von der Religion überhaupt in Hinsicht auf seine Grundlage nur dadurch unterscheiden, daß dem Christusereignis eine entscheidende Bedeutung für die Erzeugung des Gottesbewußtseins zugeschrieben wird. Und nun stoßen wir auf einen zweiten, höchst wichtigen Punkt, der eine durchgreifende Korrektur der dogmatischen Methode erforderlich macht. Das Unbeweisbare, was solcher Zuschreibung in jedem, auch dem günstigsten Falle anhaftet, wird zur unerträglichen Willkür, sobald der Versuch gemacht wird, sie aus dem geschichtlichen Tatbestande der Evangelien gewissermaßen zu deduzieren.

Denn dieser Tatbestand, wenn er wirklich beweisend sein soll, könnte, wie auch Lessing mit Recht voraussetzt, nur die Auferstehung Christi sein. Nicht etwa der Auferstehungs glaube der Jünger oder die Auferstehungs predigt des Paulus, sondern die Auferstehung selbst. Die Tatsache, daß sie nicht nur in den Herzen der Jünger, sondern an sich geschehen ist. Und damit ist eigentlich alles gesagt. Lessing durfte es noch nicht aussprechen, was heute die selbstverständliche Voraussetzung jeder undogmatischen Geschichtsforschung bildet, daß eine Auferstehung in diesem Sinne schlechterdings keine historische Tatsache ist. Und dennoch soll sie beweisend sein? Und dennoch soll auf einem Ereignis, das, wenn wir zu den Prinzipien einer in langer und härtester Arbeit gestählten Urteilkraft auch nur eine Spur von Vertrauen haben sollen, in dieser Form nie geschehen sein kann — auf einem solchen Ereignis soll gleichwohl die Gottesgewißheit der Christenheit aufrufen? Es ist undenkbar, weil es unmöglich ist.

Aber der Inhalt des Lebens Jesu und die ergreifende Geschichte seines Sterbens! Ja, wenn nur von diesen gewaltigen Daten irgend soviel übrig geblieben wäre, daß man sagen könnte: hier ist ein Kern, der über jeden Zweifel gewiß ist! Wie sehr ist das Gegenteil der Fall! Es bleibt wohl immer noch genug, um einem Forscher von wirklicher Urteils- und Gestaltungskraft den Stoff zu einem grandiosen Gemälde zu liefern. Vielleicht ist unsere eigene Stumpfheit schuld daran, daß wir nicht mehr aus den Evangelien herauslesen. Vielleicht

wahrheiten, nämlich das Selbsterlebte in der Religion, so-
weites nicht an der Historie hängt, in die ihm zukommenden
Rechte eingesetzt werden.

muß es heißen: Wer die Evangelien ehrfurchtsvoll ansieht, dem treten sie selbst als etwas Ehrfurchtgebietendes im allergrößten Stil entgegen. Vielleicht! Aber auf diesem Vielleicht soll die ganze Religion beruhen? Nicht einmal das Christentum kann ohne Zuhilfenahme des pantheistischen Offenbarungsgedankens in einer philosophisch überzeugenden Weise auf ein solches Vielleicht zurückgeführt werden. Wenn es nicht stärkere Stützen gibt als die Trümmerstücke, in die die historische Kritik das Christusbild der Evangelien zerschlagen kann (ich sage nicht: zerschlagen muß), dann kann es zwar immer noch Menschen geben, die sich trotzdem an der Erscheinung Jesu auf eine wundersame Weise des Ewigen bewußt werden. Und vielleicht sind diese Menschen unendlich wertvoller als die Kritik, die ihnen die Urteilskraft abspricht. Aber die Philosophie als solche kann sich mit einem Christentum dieser Art nicht beßassen. Sie muß aus Gründen ihres Wesens darauf verzichten.

Man braucht über die Religion nicht zu philosophieren. Sie besteht, wie das Kunstempfinden und die Reinheit der sittlichen Gesinnung, wohl auch ohne alle Philosophie. Aber wenn man über sie nachdenkt, sollte man nur über sie philosophieren. Alles Philosophieren aber beginnt mit der Kritik. In diesem Falle mit der Kritik der Geschichte. Ein Geschehen von der Art, wie es in den Evangelien erzählt wird, kann, auch innerhalb der Grenzen des Christentums, nie anders denn in ganz persönlichen Urteilen als Grundlage des Gottesbewußtseins in Anspruch genommen werden. Eine philosophische, das heißt eine überzeugende, Grundlegung des Christentums muß über dieses Geschehen hinausgehen. Und zwar erstens deshalb, weil der Wahrheitssinn uns das Urteil abfordert, daß, wenn es überhaupt metaphysisch bedeutsame Eindrücke von mehr als subjektivem Charakter gibt, jeder ernstlich erwogene Eindruck von akosmistischem Gehalt dieselbe prinzipielle Bedeutung für sich in Anspruch nehmen darf wie die Geschichte, die in den Evangelien enthalten ist. Zweitens deshalb, weil diese Geschichte, in der durch und durch reduzierten Gestalt, zu der sie durch eine unerbittliche Evangelienkritik zusammengeschrumpft ist, ohne eine metaphysische Wiedergeburt im Auge der intellektuellen Anschauung überhaupt nicht instande ist, einem urteilenden Menschen das Wagnis des Gottesglaubens aufzuerlegen.

Anfechtbare Geschichtstatsachen können als solche nie der allgemeinmenschlich zu-

reichende Grund für lebenswichtige Überzeugungen sein.

Man kann von den großen Ereignissen in der Geschichte des menschlichen Geistes sicherlich nicht hoch genug denken, wenn es sich darum handelt, jener selbstgefälligen Überhebung entgegenzutreten, die alle Inhalte und Werte unseres persönlichen Lebens aus der Tiefe des eigenen Ich herauszuspinnen unternimmt. Was nun das Christusereignis betrifft, so wird es auch durch die historische Kritik, die seit Reimarus und Lessing an ihm geübt worden ist, schwerlich je aus der Reihe dieser großen Ereignisse gestrichen werden. Eine Erscheinung, die so gesehen werden konnte, wie Jesus von seinen Jüngern gesehen worden ist, eine Erscheinung, die so ungeheure Umformungen zu ertragen vermocht hat, ohne in ihren Wirkungen zugrunde zu gehen, bleibt in gewissem Sinne ein Gotteswunder; und keine Philosophie, die bereit ist, das Größte mit dem größten Namen zu benennen, braucht die Anwendung eines solchen Begriffs zu scheuen.

Aber keine Geschichte, auch die größte nicht, darf unser Gefühl für dasjenige verdunkeln, was außerhalb ihres Kreises liegt und einer Begründung durch sie nicht fähig ist. Auf das Christentum angewendet: Nur wenn die ältesten Urkunden des Christentums und die in ihnen berichteten Tatsachen weder zum einzigen noch zum letzten Grunde der religiösen Gewißheit emporgehoben werden, wird die Philosophie, das heißt: der mit dem vollen Gefühl der Verantwortung urteilende menschliche Geist, imstande sein, sie als lebendige und forzeugende Quellen religiöser Beseelung anzuerkennen.

Die Pflege des religiösen Patriotismus durch die evangelische Geistlichkeit 1806—1815.

Von

Leopold Zscharnack.

„Der Anteil der Religion an Preußens Wiedergeburt vor hundert Jahren“ ist seinerzeit in Karl Sells bekannter Universitätsrede vom Jahre 1907 durch Analyse der Gedankenwelt führender Persönlichkeiten jener Tage, von Theologen nur Borowskis und Schleiermachers, nachgewiesen worden. Ein Jahrzehnt später hat dann der Weltkrieg Karl Holl Veranlassung gegeben, „Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus“ zu untersuchen. Auch er hat sich die Farben für sein Bild, soweit es die Weltanschauungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluß der damaligen großen Weltbegebenheiten zeichnen soll, fast ausschließlich von einigen aus der Menge herausragenden Personen, Theologen und Laien, geben lassen und ist dann insbesondere der Frage nachgegangen, welche Nachkriegsaufgaben den deutschen protestantischen Kirchen aus den im Zeitalter des Freiheitskampfes gemachten Erfahrungen erwachsen und von ihnen in Angriff genommen sind. Die beiden genannten Untersuchungen gestatten, ja erfordern eine Ergänzung. Der Anteil der organisierten Kirchen und ihrer offiziellen Organe an der nationalen Wiedergeburt von 1806 bis 1815 und die Wirkung der Zeitbegebenheiten auf die Gestaltung der kirchlich-praktischen Arbeit jener Jahre — und zwar beide Male nicht nur und nicht in erster Linie im Blick auf die großen Namen, sondern auch, ja vor allem auf die Durchschnittsgeistlichkeit — ist bis heute nicht ge-

nügend untersucht. Und doch ist diese national-religiöse Wirksamkeit der protestantischen Kirchen durch ihre Geistlichkeit bis hinein in Dorf und Kleinstadt nicht wegzudenken, ohne daß wir damit die vielleicht einflußreichsten, jedenfalls verantwortlichsten „Volks-erzieher“ in der damaligen nationalen Bewegung übersehen würden. Und zugleich gewinnen wir erst durch Berücksichtigung des Durchschnitts neben einem Schleiermacher, Borowski, Menken, Reinhard, Dräseke, Theremin, Hanstein, Ribbeck, K. I. Nitzsch, H. L. Heubner, A. H. Niemeyer, H. G. Tzschirner ein der Wirklichkeit ganz entsprechendes Bild sowohl von der patriotischen Haltung der Geistlichkeit, als auch von dem Stand der Frömmigkeit in jenen Zeiten. Außer den in das Volksleben übergegangenen Liedern und den verbreiteten Flugschriften und anderen literarischen Weckrufen sind es insonderheit auch diese Stimmen der Prediger — übrigens aller Konfessionen —, deren Echo uns aus der Volksstimmung, auch aus den in leidlicher Zahl erhaltenen autobiographischen Aufzeichnungen und dem Briefwechsel der Laien jener Tage entgegenklingt. Die Zeitpredigt von 1806 bis 1815 hat, soweit sie uns handschriftlich oder im Druck erhalten ist, nicht nur als eine wichtige historische Quelle für die Schilderung der damaligen religiösen und nationalen Stimmung zu gelten, sondern bildete zugleich zu ihrer Zeit einen der treibenden Hauptfaktoren ebendieser Stimmung. Gerade in dieser Hinsicht erfordert sie die Aufmerksamkeit des Geschichtsschreibers.

Daß die staatlichen Instanzen zur Arbeit der inneren Mobil-machung des Volkes auch die Kirchen heranzogen, war bei der Wertung der Religion seitens der damaligen staatlichen Führer, bei dem zwischen Staat und Kirche bestehenden engsten Zusammenhang und bei dem noch weithin vorhandenen tatsächlichen Einfluß der kirchlichen Predigt auf die „öffentliche Meinung“ eine Selbst-verständlichkeit. Hier und da hat man ja 1813 geradezu den Gedanken gehabt, das Volk nicht bloß durch die Predigt der Geistlichen auch national beeinflussen zu wollen, sondern die Prediger als Stand mit der Organisation der Erhebung zu beauftragen. Wie sie etwa in Ostpreußen die Tugendbünde organisieren und leiten sollten, so hat z. B. Gneisenau in seinem Gutachten, betreffend Erhebung des Volkes, dem König den Vorschlag gemacht, durch die Geistlichen in den einzelnen Ortschaften die gesamte Erhebung organisieren und leiten zu lassen. Der König hat diesem Vorschlag

nicht zugestimmt. Aber schon den religiösen Tönen in dem auf H i p p e l und H a r d e n b e r g zurückgehenden Aufruf „An mein Volk“ vom 17. März 1813 und ebenso in dem im wesentlichen vom König selbst entworfenen, von A n c i l l o n und H a r d e n b e r g nur leise überarbeiteten Aufruf „An mein Kriegsheer“ vom selben Tage¹ entsprach der Appell an die „Geistlichkeit des preußischen Staates“ vom 24. März d. J. aus N i c o l o v i u s' Feder mit der eindringlichen Mahnung in Gottes und des Königs Namen, das zu neuem Leben erwachende Volk mit allen ihnen anvertrauten Mitteln „zu erheben, zum Siege über jede Schmach des auswärtigen Druckes und des niederen inneren Sinnes“. „Bei der Geistlichkeit steht es, daß an allen Enden des Vaterlandes der Sinn lebendig sei, der kein Opfer für die allgemeine Sache zu groß achtet und ihr mit allem Wollen und Vollbringen sich ganz dahingibt . . . Durch euren Mund erschalle vor seinen offenen Ohren Gottes Wort, werden Gottes große Taten kund, und durch euch gehe in Tausenden das höhere Leben auf!“² Was hier in ernstester Entscheidungsstunde gefordert wurde, das hatten weite Kreise, auch der Geistlichkeit, schon zuvor in den Unglücksjahren als Notwendigkeit und Pflicht empfunden.

S c h l e i e r m a c h e r hat einmal, im Mai 1808, an seinen Freund B r i n k m a n n, dem er damals die zweite Sammlung seiner Predigten übersandte, geschrieben: „Ich beneide jeden, der das Glück hat, eine politische Person zu sein. Leider kann ich nichts tun für die Regeneration als predigen!“ Was Schleiermacher in diesen Worten fast als minderwertig bezeichnen zu wollen scheint — das nur predigen Können —, war jedenfalls das, was man staatlicherseits allein oder doch vor allem von den Geistlichen erwartete. Es hat zwar nicht an Geistlichen gefehlt, die organisatorisch wichtige Funktionen übernommen oder sich selbst patriotische Leistungen außerhalb ihres Predigtamtes auferlegt haben; aber die in erster Linie gewünschte und eigentliche Leistung der Geistlichen in den Zeiten der nationalen Erweckung und Erhebung liegt doch

1) Zu den Texten und ihrer Entstehung vgl. jetzt v o n P f l u g k - H a r t t u n g in FBrPrG 26, 1913, S. 265—275; D e r s e l b e, Geschichte der Befreiungskriege, 74 f.; T h e o d o r B a c h, Theod. Gottl. v. Hippel, 1863, S. 183 f. 2) Text in: Denkschrift auf Nicolovius, von Alfred Nicolovius, 1841, S. 204 f.; E r i c h F ö r s t e r, Die Entstehung der preuß. Landeskirche unter Friedr. Wilh. III., I, 1905, S. 197 f. Vgl. inhaltlich die Kgl. Verordnung über den Landsturm vom 21. April 1813 mit ihrem Appell an die Geistlichkeit in § 28.

nicht in diesen sozusagen außer- und nebenamtlichen Betätigungen, sondern neben ihrer durch den Historiker schwer erfaßbaren Seelsorgearbeit in ihrer Predigtthätigkeit, durch die sie tatsächlich nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern auch in nationaler Beziehung die Erhebung des Volkes haben vorbereiten und tragen sollen.

Weil dem so ist und weil die Geistlichkeit dieser ihr gestellten Aufgabe nach den uns bekannten Zeugnissen doch weithin nachgekommen ist, ist das öfters gehörte Urteil, die Kirche habe damals versagt, ein in dieser Allgemeinheit ungerechtes Urteil, das zugleich von der Kirche mehr fordert, als sie leisten sollte und nach ihrer damaligen Organisationsform leisten konnte. Die deutschen protestantischen Landeskirchen waren im Zeitalter des Absolutismus und Territorialismus weder durch eine besondere spezifisch kirchliche, selbständige Organisation, noch durch ein eigentlich kirchliches Gemeingefühl in sich zusammengehalten, noch besaßen sie ein Feld und Kräfte für eine *g e s a m t k i r c h l i c h e* selbständige Betätigung, die dann ihrerseits wohl ein wirkliches kirchliches Gemeinschaftsbewußtsein, wie es nicht nur G a ß noch 1815 vermißte¹, wachgerufen hätte. Die Landeskirchen waren Staatsdepartements, die als solche an der Ausführung der ihnen von der Staatsleitung gestellten Aufgaben ihr Genüge haben und in der Pflege der für die staatliche Gemeinschaft notwendigen Gesinnung ihre Hauptaufgabe sehen mußten. Diese dem Staat gegenüber abhängige Stellung der Kirchen und die einerseits schulhaft, anderseits kultisch ausgedeutete Auffassung der Kirche als der „*congregatio, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*,“ haben der Kirche nur eine eingeengte Tätigkeit durch Gottesdienst und gottesdienstliche Predigt verstattet, ohne daß man deswegen von einer Schuld der damaligen Kirche sprechen dürfte. In der *E i n z e l g e m e i n d e*, die damals der Rechtslage entsprechend noch mehr als heute den alleinigen Boden für eine wirkliche kirchliche Arbeits- und Lebensgemeinschaft hätte abgeben können, fehlten dazu gleichfalls noch alle organisatorischen Vorbedingungen, wie sie ein *Schleiermacher* zwecks Belebung der Einzelgemeinde wie der Gesamtkirche schon 1808 in seinem damals unveröffentlicht gebliebenen „Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staate“ oder *Marheineke*, ein Vorläufer der

1) J. Chr. G a ß, Über den christlichen Kultus. Vgl. K. H o l l a. a. O. 97 ff.

modernen Gemeindebewegung¹, in seinen „Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland“ vom Jahre 1814 darlegten. Auch über kirchliche Vereins- oder Vertretungsorganisationen zur Pflege der sozial-charitativen, humanitären Aufgaben, die die Zeit stellte, verfügte die einzelne Kirchengemeinde nicht und konnte sie wegen der mangelnden Scheidung zwischen bürgerlicher und kirchlicher Gemeinde nicht verfügen. Die damals entstandenen Frauenvereine zum Wohle des Vaterlandes und die ihnen unter verschiedenen Namen nachgebildeten Vereine für Armen-, Kranken- und Verwundetenpflege und Vaterlandsdienst, die mit den Grund gelegt haben für die Entstehung der neuzeitlichen organisierten weiblichen Liebestätigkeit in der evangelischen Kirche, waren charakteristischerweise nicht selber auf kirchlichem Boden entstanden. So entsprach es auch ganz den tatsächlichen Verhältnissen, wenn z. B. die preußische Kabinettsordre vom 27. März 1813, die der General-Ordenskommission den Anstoß und die Anleitung für die vom König gewünschte „Darstellung der patriotischen Handlungen und Opfer der preußischen Nation während der Kriegesjahre 1813, 1814 und 1815 zum Denkmal derselben“, also für das sog. Nationaldenkmal² gab, unter den zu befragenden Instanzen und Organisationen wohl „alle Zivil- und Militärbehörden, auch Privatvereine“, nicht aber speziell auch Kirche und Kirchengemeinden nennt, und wenn dieses „Denkmal“ die von obenher meist ausdrücklich angeordneten Kirchenkollekten einfach mit den „Einzahlungen an öffentliche Behörden und Kassen“ zusammenfaßt, so daß nicht festzustellen ist, wieviel die eigentlichen „Kirchengemeinden“ zu jenem „Nationaldenkmal“ beigetragen haben.

Nach dem Gesagten ist deutlich, daß tatsächlich unter den damaligen Verhältnissen die Arbeit der Geistlichen auf dem Boden der Einzelgemeinde das einzige war, was die protestantische Kirche als Kirche geben konnte, wie sie es gegeben hat, und daß dieser pfarramtliche Vaterlandsdienst, soweit er sich im kirchlichen Rahmen bewegte, sich im wesentlichen als Predigt-dienst vollziehen mußte³.

1) So Martin Schian in DE VII, 1916, S. 375 f., unter Hervorhebung von „Aphorismen“, S. 145 ff. Vgl. im übrigen zur preußischen Kirchenverfassungsarbeit E. Förster a. a. O. I, 159 ff., 199 ff. 2) Vgl. Ernst Müsebeck, Freiwillige Gaben und Opfer des preuß. Volkes in den Jahren 1813—15 (Mitteilungen der Kgl. preußischen Archivverwaltung, H. 23), 1913. 3) Die Kriegsarbeit der katholischen Kirche, der die Orden als

Die offiziellen, zur Leitung der Kirchen befugten Behörden haben sich ihrer Stellung entsprechend darauf beschränkt, die Geistlichkeit zur Ausführung der ihnen staatlicherseits zugedachten nationalen Aufgaben anzutreiben, gelegentlich auch dazu anzuleiten. Von ihnen wurden die Anordnungen betreffend besondere Gottesdienste erlassen. Sie haben für die Agende wenigstens geeignete, den Zeitumständen entsprechende Gebete schaffen lassen, an Stelle der im allgemeinen pflichtgemäß zu behandelnden Perikopen von Zeit zu Zeit besondere Predigttexte aufgestellt, für passende Liedertexte gesorgt u. dgl., gelegentlich wohl sogar Inhalt und Gedankengang der zu haltenden Dank- oder Buß- oder Gedächtnispredigt angeordnet. Von ihnen ergingen die Anweisungen für das kirchliche Kollektengewesen. Während des Krieges von 1815 wurden in Preußen übrigens auch noch besondere Kriegsbetstunden angeordnet, „um die religiöse Stimmung im Volke zu erhalten und den Beistand Gottes zur Wiederer kämpfung der von neuem gestörten Ruhe zu erleben“¹.

Bei dem nicht gerade günstigen Urteil, das man an leitender Stelle über die Höhe des protestantischen Predigtwesens hatte, und

Träger auch der Fürsorge für Verwundete, Kranke, Gefangene u. dgl. anderer sozial-humanitärer Arbeiten zur Verfügung standen, zeigt dadurch einen quantitativ weiteren Umfang. Vgl. z. B. Felix Haase, Die katholische Kirche Schlesiens im Befreiungskriege 1813. Nach den amtlichen Quellen (der Fürstbischöflichen Breslauer Geheimkanzlei und den Generalvikariatsakten) dargestellt, 1913. 1) In Preußen, wo am Schluß des Jahres 1808 die bis dahin vorhandenen „kirchlichen“ Behörden beseitigt waren und damit die Verlegung der kirchlichen Verwaltung ganz in die Hände staatlicher Behörden eingeleitet war, ergingen die erwähnten Verordnungen v. J. 1813—15 „für die Geistlichkeit aller Konfessionen und aller Ministerien“ seitens des Departements für den Kultus im Ministerium des Innern (gez. v. Schuckmann) durch die Geistliche und Schuldeputation der provinziellen Kgl. Regierung. Eine vollständige Sammlung „betr. den Ausmarsch der vaterländischen Krieger und die dahin einschlagenden Verordnungen v. J. 1813, 1814 und 1815 sowie die darauf Bezug habenden kirchlichen Feierlichkeiten usw.“ bewahrt u. a. die Kölnische Propstei zu Berlin auf (Inhaltsangabe mit Abdruck der Verfügungen, der beiden Kriegsgebete für 1813 und 1815, auch von Liedern u. dgl. im Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte XI/XII, 1914, S. 304—330). Betreffs des Kriegsgebets 1813 (a. a. O. 312 f.) geht daraus übrigens hervor, daß im Gegensatz zur Annahme Erich Försters (a. a. O. I, 198 f.) der von Sack, Ribbeck und Hanstein kritisierte Text mit Einschluß der von ihnen als bedenklich empfundenen, des „christlichen Sinnes der Demut und Unterwerfung“ entbehrenden Sätze doch gottesdienstliche Verwendung gefunden hat. — Die entsprechenden kath. Anordnungen s. bei Haase a. a. O.

das sich z. B. in dem im Mai 1815 abgeschlossenen Gutachten der mit der Frage der Reform der preußischen Kirchenverfassung betrauten Geistlichen Kommission¹ recht deutlich zeigt, ist es verwunderlich, daß die leitenden Behörden nicht mehr für die Anleitung der Geistlichkeit zu der von oben gewünschten Tätigkeit mit dem Ziel der Erweckung und Erhaltung eines „religiösen Patriotismus“² getan haben. Der preußische „Aufruf an die Geistlichkeit“ vom Jahre 1813 läßt doch auch durchklingen, daß man sich dessen bewußt war, daß es nicht an Geistlichen fehle, die man eindringlichst mahnen müsse, „vor allem sich selbst zu erheben“, da sie an „trägem, kaltem Sinn“ kranken, da sie Glauben und Liebe verlassen und sich durch die schwere Zeit in Mißmut und Verzweiflung haben niederdrücken lassen. Und wenn man sich die ganze Schwere der politischen Lage in den Unglücksjahren und nicht zuletzt auch die drückende soziale Lage der Pfarrhäuser vergegenwärtigt, dann begreift man erst die Schwere der den Pfarrern zugewiesenen Aufgabe, aus dem Seufzen unter eigenen Lasten heraus zu höherem Geistesflug zu kommen und trotz der mannigfaltigen Hemmnisse, aus denen sich doch auch die großen nationalen Führer zum Teil erst allmählich und mühsam herausgearbeitet haben, die Volksstimmung religiös-national zu beeinflussen.

Im Blick auf die doch nur geringe Anleitung zu zeitgemäßer Einstellung ihrer Predigt- und sonstigen Arbeit, die den Geistlichen von obenher zuteil wurde, muß es den damals verbreitetsten homiletischen Journalen und Predigtmagazinen als Verdienst angerechnet werden, daß sie den Geistlichen auch Anregungen für die unter den besonderen Zeitverhältnissen notwendige besondere Art ihrer pfarramtlichen Arbeit gaben. Zwar wenn wir von der Hochflut der im letzten Weltkrieg erschienenen Kriegsaufsätze, -broschüren, -bücher, auch der religiös-kirchlichen und theologischen, aus auf die entsprechende Literatur der Jahre 1806 bis 1815 zurückschauen, so erscheint sie uns recht gering; die damalige Generation war noch nicht so schreib- und leselustig trotz aller Mitteilsamkeit, die uns in ihrem

1) Bei E. Förster a. a. O. I, 319 ff.; bes. 323 f. Vgl. ebenda S. 207 ff. über die Verhandlungen der Geistl. Kommission. 2) Der Ausdruck stammt aus einem Erlaß des Kgl. Konsistoriums der Provinz Brandenburg vom 6. Juni 1816 betreffs der damals erstmals für die ganze preußische Monarchie angeordneten „Kirchlichen Totenfeier zum Gedächtnis der im Felde gefallenen Krieger“; s. unten S. 409.

Briefwechsel oder in den selbstbiographischen Aufzeichnungen entgegentritt. Immerhin ist die Zahl der in jenen Jahren herausgegebenen Einzelpredigten, Predigtbücher oder Predigtsammlungen, die sich den Amtsgenossen schon innerhalb der Unglücks- und Erhebungsjahre als Leitfäden anboten, an sich nicht ganz gering. Betrachtet man sie nicht unter diesem homiletisch-pädagogischen Gesichtspunkt, sondern als Geschichtsquellen für die damalige Zeitpredigt, so gesellen sich ihnen die erst nach Kriegsschluß erschienenen Predigten und Predigtsammlungen hinzu¹. Und unter den beiden genannten Gesichtspunkten enthalten auch die Journale der Zeit mancherlei Material, das Beachtung verdient.

Das alteingebürgerte Schuderoffsche „Journal für Prediger“, dessen Ziel es stets gewesen war, die dem Prediger notwendigen Materialien „nach den Bedürfnissen und Modifikationen der Zeit zu verarbeiten“, ihm zu helfen, „die öffentliche Meinung zu richten und zu leiten“, „die Religion an das tägliche Leben und das Denken und Tun der Menschen anzuknüpfen“², blieb in seiner 1806 beginnenden Neuen Folge nur dieser besten, damals „modernen“ homiletischen Tradition treu, wenn es auch fortan danach strebte, daran mitzuhelfen, die Predigt — im Gegensatz zum Predigtideal des Pietismus und der Erweckung des 19. Jahrhunderts — völlig auf die Zeiterfordernisse einzustellen, sie kasuell und als Gelegenheitspredigt zu gestalten. In ihm findet deshalb das Thema: „Was hat der Prediger in Kriegszeiten zu tun?“ schon sofort im 2. Bande der Neuen Folge³ eine Behandlung, die den „gewissenhaften Religionslehrern“ nicht nur die Bedenken gegen eine „politische“ Predigt nehmen, sondern auch den üblicherweise an ihre alten Hefte und Konzepte Gebundenen und Ungewandten Winke geben will, wie sie „die Ereignisse des Tages aus religiösem Gesichtspunkt aufzufassen und ihre Warnungen, Ermahnungen und Tröstungen darnach einzurichten“ vermögen. Andere Abhandlungen aus demselben Jahre behandeln das Amt des Feldpredigers im Kriege⁴, die Friedenspredigten⁵ und mehr nebensächliche Zeitfragen. Unmittelbar der

1) Das Wichtigste in Ersch-Böckel, Literatur der Theologie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit. Neue fortgesetzte Ausgabe, 1822. 2) Joh. Aug. Nebe, ebenda LI, 1806, S. 1—66: „Geschichte und Geist des Prediger-Journals in seinen ersten fünfzig Bänden“. 3) LII, 1807, S. 150—180. 4) LII, 3, S. 241 ff., von Feldprediger Spieker. 5) LIII, 3, S. 266 ff.

drängenden Aufgabe der religiös-patriotischen Beeinflussung des Volkes gelten dann aber in Band 57 ¹ der Aufsatz des Pfarrers Karl Christian von G e h r e n (in Felsberg bei Kassel) ² „Über die Bildung des Landvolks zum Patriotismus durch Schulunterricht“ und in Band 59 ³ der des Pfarrers K u n z e (in Schlanstädt bei Halberstadt) „Von der notwendigen Verbreitung der Vaterlandsliebe durch Volkslehrer in kirchlichen Andachten, welche den großen Begebenheiten unserer Zeit angemessen sind“ — zwei Aufsätze, die nicht nur die hier vorliegenden prinzipiellen Fragen zu klären, sondern auch zur praktischen Ausführung der gestellten Aufgaben anzuleiten versuchen. v o n G e h r e n hat dabei, neben der (übrigens vom Pfarrer zu inspizierenden und auch durch ihn zu beeinflussenden) Schultätigkeit, die gerade angesichts der neuen allgemeinen Wehrpflicht Vaterlandskenntnis und patriotisches Denken schon in der Jugend verbreiten und dem aufgeklärten Internationalismus entgegenwirken sollte, auch die Frage der Fortsetzung dieses nationalen Schulunterrichts im kirchlichen Religionsunterricht berührt und gibt den Rat, diesen patriotischen Unterricht „ähnlich der Feierlichkeit am Ziele des Religionsunterrichtes, oder zugleich mit dieser, zuletzt mit einer passenden Feierlichkeit“ zu beschließen, also wohl die Konfirmation durch einen vaterländischen Gelöbnisakt zu ergänzen oder mit einem solchen zu verbinden ⁴. Neben weiteren Hilfsmitteln zur Weckung und Belebung des Patriotismus im Volke (Volkschriftenverbreitung, Nationalschauspiele u. dgl.) empfiehlt er schon damals auch „Haltung zweckmäßiger Kanzelvorträge“. Für diese hat dann inmitten der Freiheitskriege, zu Anfang 1814, der genannte Pfarrer K u n z e a. a. O. ein ausführliches Programm entworfen, da ihm im Rückblick auf das Jahr 1813 das, „was jetzt in kirchlichen Andachten in dieser Hinsicht geschieht, für die außerordentlichen Zeitbedürfnisse und Opfer, die dem Vaterlande gebracht werden müssen, nicht zureichend“ erscheint — ein Urteil, das man übrigens nicht dem Zusammenhang zuwider verallgemeinern darf. K u n z e rügt weniger, daß die Geistlichen nicht patriotisch genug zu wirken bestrebt sind, als vielmehr, daß sie bei ihren Predigten an die vorgeschriebenen Perikopen gebunden bleiben, statt daß mindestens

1) 1810, S. 36—60. 2) Von ihm liegt aus den Freiheitskriegen gedruckt vor: „Das gerettete Vaterland. 5 Predigten in Beziehung auf die neuesten denkwürdigen Zeitbegebenheiten. Marburg, 1814. 3) 1814, S. 29—46. 4) A. a. O. S. 59 f.

„etwa alle Monat an einem Sonntage eine Vaterlandspredigt über einen besonderen Text gehalten würde bis zum allgemeinen Frieden“. Für solche Predigtgottesdienste gibt er dann ¹ ein reichhaltiges Verzeichnis freigewählter biblischer Texte mit passenden Kirchenliedern ², auch ein eigenes metrisch gehaltenes Kriegsgebet. „Über Kriegsgebete“ bringt Band 59 des „*Journals*“ ³ noch eine Abhandlung vom Prediger M. S e l t e n r e i c h, trotz des inzwischen erfolgten Friedensschlusses, und ebenda ⁴ hat der Pastor K u n z e nochmals biblische Texte, Gesangbuchverse, neugedichtete Wechselgesänge und Gebete sowie eine Vorlesung über den Gang der Leipziger Schlacht für die jährlich zu wiederholende Jubelfeier zusammengestellt.

Auch L ö f f l e r s „*Magazin für Prediger*“, dessen acht Jahrgänge 1803—16 gerade in diese politisch bewegte Zeit fallen, ist an der Aufgabe der Schulung der Geistlichen zu zeitgemäßer Predigtweise nicht vorübergegangen, obwohl es in dieser Hinsicht mehr hätte tun können, sowohl in den Aufsätzen, wie besonders in den in jedem Hefte begegnenden „Entwürfen zu Predigten und Reden“. Es geht zwar schon in Band 2, 1 ⁵ in einer Predigt über „Die Hauptzüge in dem Charakter des Patrioten“ auf Grund von I. Pt. 1, 7 an das Thema Christentum und Patriotismus heran, wobei es auch über den Mangel an Patrioten voll auf dem Boden der Religion gepflanzter Vaterlandsliebe klagt ⁶. Christentum und Krieg ist dann zu einem guten Teil der Inhalt von L ö f f l e r s eigener Predigt am Dankfest für den Frieden, 9. August 1807 gehalten, in Band 3, 2 ⁷ abgedruckt. Einen kräftigen Anlauf zur „Rücksicht auf die nächste wirkliche Welt“ nimmt derselbe Herausgeber, wenn er im Juli 1808 ⁸ den Prediger anweist, wie er dem Kriegsgeschehen gegenüber und beim Wechsel der Landesherren, aber auch angesichts der aktuellen kirchlichen Verfassungs- und Konfessionsfragen sich als Prediger zu verhalten habe, wie er — die Formulierung ist typisch — so reden solle, „daß das Gewissen und die Wahrheit nicht verletzt, aber auch

1) S. 38—41. 2) Texte und Lieder ordnet er in fünf Gruppen an: a) solche, die „an den Druck der feindlichen Herrschaft erinnern“, b) „zum Aufruf an das Volk, die errungene Freiheit zu befestigen“, c) zu besonderen Vorträgen und Ermunterungen an die Soldaten, d) „zur Beförderung und Erweisung der Vaterlandsliebe der Untertanen“, e) „zu tröstenden und ermunternden Vorträgen auf Hoffnung besserer Zeiten, die uns der Friede gibt“. 3) 1816, S. 281 bis 294. 4) S. 406 ff. 5) 1804, S. 207—220. 6) A. a. O. S. 218. 7) 1807, S. 216—234. 8) Bd. 4, 1, S. 1—39: Einige Überlegungen und Grundsätze für Prediger bei den Begebenheiten der gegenwärtigen Zeit.

die Klugheit nicht vermißt werde“. Gleichsam als Musterbeispiele hierfür stehen dann unter den Predigtentwürfen die von dem Glogauer Pfarrer *Bail* über Mt. 24, 15—28 „Wozu verpflichtet uns das erneuerte Andenken an erlebte traurige Zeitvorfälle?“¹, ferner *Joh. Lor. Blessigs* Straßburger offizielle Festpredigt über I. Chr. 30, 10—13 vom „Erinnerungsfeste an Napoleons Krönung und Siege“², sowie die beiden Festpredigten des Braunschweigers *Hille*³ und *Welands*⁴ „am Feste wegen des Regierungsantritts des Königs von Westfalen“. Die beiden letztgenannten haben dabei trotz ihrer dem vorgeschriebenen Text (I. Pt. 2, 13—14) entsprechenden Aufforderung zum willigen Gehorsam gegenüber dem neuen Herrscher doch auch mutig das dankbare Andenken an die „vorigen“ Regenten und deren mannigfaltige Verdienste zum Ausdruck gebracht⁵, während *Blessigs* Predigt interessiert wegen ihres Napoleonkultes: sie feiert „das Riesenwerk der Reichsverwaltung, wie sie Napoleon gründete“, der „aus dem verworrensten Chaos neue und schnelle Schöpfungen hervorrief“⁶. War es Ausfluß der von ihm empfohlenen „Klugheit“, wenn *Löffler* in den folgenden Bänden das Zeitgeschichtliche und die nationalen Bedürfnisse dann so zurücktreten ließ? Der ganze Jahrgang 7 (1813) enthält an „zeitgemäßen“ Beiträgen nur eine schon 1804 gehaltene Predigt des Konsistorialrats *Biederstedt* über Lk. 19, 41—48: „Welche Gesinnungen hegen wir denn gegen das Vaterland?“⁷, eine Belehrung des Merseburger Pfarrers *Heydenreich* über das Verhalten beim Durchzug fremder Truppen⁸ und „Einige Gebete unter den Drangsalen des Krieges“ von Pfarrer *M. Pestel*, Querfurt⁹.

1) S. 118 ff. 2) S. 215 ff. 3) S. 226 ff. 4) S. 237 ff. 5) Im Gegensatz zu anderen, in ähnlicher Lage befindlichen Geistlichen im Königreich Westfalen; vgl. die S. 417 Anm. 2 genannten Studien *Knokes*. 6) *Blessigs* Predigt im „Magazin“ ist nur Übersetzung seines 1808 in Straßburg erschienenen „Discours prononcé à l'anniversaire du couronnement de sa Majesté imperiale et de la bataille d'Austerlitz etc.“ Andere Predigten von *Bl.* stehen in der Sammlung von *Gipser-Flachmann*, Musterpredigten über alle Evangelien und Episteln des Jahres, sowie über freie Texte und Kasualfälle, Bd. 9, 1819: Über die Ereignisse unserer Zeit, und vor allem in den 7 Heften: *J. Lr. Blessig*, Was haben wir als Christen zu fürchten, zu hoffen und zu tun in den neuen und bevorstehenden Zeiten? Überlegungen mit seinen Zuhörern. Straßburg, 1802—08. 7) S. 86—93. *Biederstedt* ist auch in der Sammlung von *Gipser-Flachmann* vertreten, ebenso in Band 8, 2 des *Löfflerschen* „Magazins“, S. 93 ff., 104 ff. 8) S. 120—128. 9) S. 205—213.

Im Jahre 1814 erschien gar kein Heft des „Magazins“, und erst die beiden Hefte des Schlußbandes aus den Jahren 1815/16 bringen eine eigene Abteilung mit „Predigten, Reden und Entwürfen in Beziehung auf die Ereignisse der Zeit“. Diese Predigten aus den verschiedensten Gegenden Deutschlands (Ballenstädt, Quedlinburg, Bleicherode, Springe, Halle, Gotha, Weimar, Glogau, Stralsund, Reichenbach, Rehburg, eine auch aus St. Petersburg) sind zwar als Quellen für die damalige Predigtgeschichte sehr interessant¹, aber als Anleitungen für die eigene Tätigkeit der damaligen Prediger kamen sie *post festum* und konnten ihnen höchstens für die inzwischen eingeführten Gedächtnisfeiern der Einnahme von Paris, der Schlacht von Belle Alliance und der von Leipzig und für die Totengedächtnisfeiern Anregungen geben. Aber in den entscheidenden Jahren zwischen 1809 und 1814 hat Löfflers „Magazin für Prediger“ nicht auf der Höhe gestanden.

Es ist beachtenswert, daß wir eine ähnliche Lücke auch in anderen Organen finden, sei es, daß der Kriegausbruch 1813 überhaupt zur Einschränkung der Veröffentlichungen geführt hat, oder daß man gerade in diesen letzten Jahren der nationalen Wiedergeburt, weniger als vorher und dann wieder nach 1814/15, das Nationale trotz seiner „Zeitgemäßheit“ berücksichtigt hat. Das fällt, um ein Beispiel aus der Reihe der kleineren Predigerjournale zu nennen, z. B. auch an dem tüchtigen „Gemeinnützigen Magazin für Prediger auf dem Lande und in kleinen Städten“ auf, das der vor den Toren Berlins wirkende Dorfprediger Raymund Dapp seit 1805 herausgab. Da begegnen Muster von Zeit- und Kriegspredigten schon in den ersten Bänden; denn Dapp will zeigen, wie und was auch der Dorfpfarrer jetzt predigen müsse. „Was das sagen wolle: den König oder die Obrigkeit ehren“, wird in Band 2, 1²

1) Außer Löffler selber (Bd. 8, 1, S. 109 ff.; 8, 2, S. 147 ff.) und dem schon genannten Biederstedt (8, 2, S. 93 ff., 104 ff.) und Bail (ebenda S. 75 ff.) begegnen hier als Prediger: Starke, Ballenstedt (8, 1, S. 77 ff.), Rienäcker, Halle (ebenda S. 87 ff., 97 ff.), Fritsch, Quedlinburg (ebenda S. 119 ff., 147 ff.), Günther, Weimar (S. 137 ff.), Hahn, Bleicherode (S. 144 ff.), Hamelmann, Petersburg (8, 2, S. 83 ff.), Breiger, Rehburg (ebenda S. 115 ff.), Caspari, Reichenbach (S. 126 ff.), Reusch, Springe (S. 129 ff.). Fritsch begegnet auch bei Gipser-Flachmann. Von G. C. Breiger stammt ein Buch „Über den Einfluß trauriger Zeitumstände auf die Führung des Predigtamtes“, Hannover 1811.

2) 1806, S. 14 ff.

in einer Predigt über I. Pt. 2, 11—20 behandelt. Aus dem Herbst 1807, nach der Okkupation der Mittelmark, wo unter dem äußeren Druck der Einquartierung und des inneren Kammers der Einwohnerschaft auch die „öffentliche Gottesverehrung“ einige Zeit litt¹, stammt die Predigt über Ps. 77, 3—4: „Suchet in der Not den Herrn und denkt in der Traurigkeit an ihn“ (in Band 2, 2²). In Band 3, 2³ begegnen mehrere Predigten mit dem Gedanken, daß es gilt, gerade im eigenen Unglück sein Herz für fremde Not offen zu halten, und in Band 3, 3⁴ die aus demselben Jahre 1808 und dem Anfang 1809 stammenden Predigten, die die wechselnden Begebenheiten der Zeit trefflich widerspiegeln, bald — angesichts der erneuten feindlichen Einquartierungen — unter Verwendung von Mt. 22, 15—22 mahnen: „Gehorchet den Anordnungen und Forderungen der jetzt im Lande Macht habenden Obrigkeit willig und redlich, ohne darüber dem Vaterlande und der alten Verfassung desselben untreu zu werden,“ bald mit Lk. 21, 25—36 frohlocken über die kommende „Erlösung“, nachdem bekannt geworden war, daß die Zurücknahme der fremden Truppen die Bevölkerung von dem seit 26 Monaten getragenen Druck befreien sollte. Gerade im Blick auf diese zeitgemäßen Predigtmuster fällt auf, daß dann die nächsten Jahrgänge des D a p p schen „Magazins“ ihre Leser in dieser Hinsicht im Stich ließen. Selbst 1813 erschien nur ein Heft und auch dieses ohne Beziehung auf die Zeit, und erst die letzten Bände des „Magazins“⁵ holen — also in der Mehrzahl wieder *post festum* — das Versäumte nach, indem sie zahlreiche Kriegepredigten, Ansprachen zur Einweihung der Landwehr, bzw. des Landsturms, Dank- und Siegespredigten u. dgl. verschiedener Dorf- und Kleinstadtpfarrer, die in der sonstigen Kriegspredigtliteratur meist nicht vertreten sind⁶, aber deren Bild wertvoll ergänzen, zum Abdruck bringen.

Der Anleitung der Pfarrer zu eigener religiös-patriotischer Predigt dienten auch die zahlreichen, im Halleschen „Journal für Prediger“, in H a n s t e i n s und W i l m s e n s „Jahrbuch der Homiletik“, sowie in der „Jenaischen Literaturzeitung“, den „Heidelberger Jahr-

1) A. a. O. Bd. 2, 2, 1807, S. 71 Anm. 2) 1807, S. 71 ff. 3) 1808, S. 55 ff., 69 ff. 4) S. 35 ff., 41 ff., 48 ff., 56 ff. 5) 7 1, 1814; 7, 2, 1815; 7, 3, 1816; 8, 1817. 6) Neben Ungenannten und z. T. wohl D a p p selber sind folgende Prediger beteiligt: Wolf, Zossen (7, 1, S. 44 ff.; 7, 2, S. 41 ff., 51 ff., 61 ff., 73 ff.), C. F. J. Nicolai, Züllichau (7, 1, S. 51 ff.), Kohli, Tammendorf (7, 2, S. 30 ff.). Von Nicolai liegen in Buchform zwei Sammlungen „Vaterlandspredigten“ (1814—16) vor.

büchern“, den „Theologischen Annalen“ u. dgl. m. erscheinenden Besprechungen von Kriegspredigten, auf die in diesem Zusammenhange wenigstens kurz hingewiesen sei. Diese zeitgenössischen Kritiken sind auch für den Historiker, der die Wirkung jener Predigten feststellen will, von Wert.

Die angeführten Aufsätze und Predigtbeispiele der Magazine und Journale sind zunächst symptomatisch für den Grad der Anleitung zu religiös-patriotischer Wirksamkeit, die den darauf angewiesenen Predigern damals zuteil geworden ist. Sie sind aber, gerade weil sie größtenteils nicht aus der Feder großer und berühmter Theologen stammen, sondern weil sich in ihnen vielfach der Durchschnitt äußert, für den Historiker auch noch unter dem Gesichtspunkt einer geschichtlichen Quelle für die Darstellung von besonderem Wert. Und zwar sowohl zur Kennzeichnung der national-patriotischen Art der damaligen Zeitpredigt, wie zur Charakteristik ihres Frömmigkeits- und theologischen Gehalts.

Wir werden auf Grund dieser Aufsätze zunächst der Hemmnisse gewahr, die den Predigern die Lösung der ihnen staatlicherseits zugedachten nationalen Aufgabe erschwerten. Dabei hat auch persönliche Bequemlichkeit eine Rolle gespielt; es erschien diesem oder jenem als Belastung, „ihre Texte den Zeitbedürfnissen anzupassen“, statt „ihren dogmatischen und moralischen Satz abzuhandeln, wie sie ihn zu jeder anderen Zeit abgehandelt haben würden“¹, oder neben den üblichen pflichtgemäßen Gottesdiensten noch besondere Kriegsbetstunden einzurichten². Neben der Bequemlichkeit kommt auch persönliche Ungewandtheit als Hemmung in Betracht. Da die kirchlichen Agenden für die nun eingetretenen Fälle wenig oder gar keine Formulare zu enthalten pflegten, da auch die Gesangbücher spezielle Lieder, deren Milieu den derzeitigen Zeitumständen ähnlich war oder zu ihnen paßte, nicht in großer Zahl boten, und da die Predigt üblicherweise an die Perikopen gebunden war, so bestanden tatsächlich für Gottesdienste, die trotz dieser Hemmungen kasuell und zeitgemäß sein sollten, nicht geringe Schwierigkeiten, deren Überwindung ohne Frage eine gewisse Geschicklichkeit und Anlage zu erfinderischer Selbsttätigkeit zur Vorbedingung hatte³. Besonders die Perikopenfrage ist mehrfach wegen

1) Journal 52, S. 165 f. 2) Journal 52, S. 162 f. berichtet aus d. J. 1807, „daß einige Prediger trotz der Bitte der Gemeinden keine besondere Kriegsbetstunde eingerichtet haben“. 3) Journal 52, S. 162. 166 f.

der damit verbundenen Einengung des Predigers behandelt worden. Nicht alle haben diese Einengung empfunden¹; Pfarrer K u n z e² empfand sie. Ein Prediger wie der Berliner H a n s t e i n, der gern — sogar freiwillig, wenn Textwahl freigestellt war, — die Sonntagsperikopen wählt, weil er sie meist für „leicht anwendbar“ hält, bestätigt doch trotz all seiner Gewandtheit oft genug die Klagen derer von K u n z e s Art. Wenn er z. B. am Siegesfest nach der Leipziger Schlacht das Sonntagsevangelium vom Gichtbrüchigen wählt, um auf dessen Grunde das Thema zu behandeln: „Auch die Siege der gerechten Sache, welche wir heute feiern, sind ein herrliches Denkmal der Macht, die Gott den Menschen gegeben hat“³, so kann man doch wohl sagen, es hätten sich für eine Siegesfeier bessere Texte finden lassen. L ö f f l e r hat in seinem „Magazin“ im Interesse der Zeitgemäßheit und Reichhaltigkeit der Predigten den Rat gegeben, lieber zu einem erwünschten Stoff den Text, als zu einem feststehenden Text den Stoff zu suchen!⁴. Der erwähnte Prediger K u n z e hat — und dazu spornt er auch seine Amtsgenossen an — selber trotz der Perikopenherrschaft freie Texte gewählt, die „die höchstnötigen Lehren der Zeit deutlich enthalten und einen ungezwungenen Vortrag gestatten.“ Seinen Wünschen entsprach es, wenn dann für die verschiedenen Siegestage und anderen Denkfeiern meist schon behördlicherseits spezielle Texte angegeben wurden (für Groß-Görschen Jer. 29, 11—14; für 12. Sept. Ps. 94, 12—15; nach der Leipziger Schlacht Ps. 34, 4—5; nach dem Einzug in Paris Ps. 77, 14—16; beim Totengedächtnis 1815 I. Mak. 9, 10, verbunden mit Ja. 5, 11) oder die Textwahl ausdrücklich freigestellt wurde. Freilich boten jene von dem üblichen Perikopensystem abweichenden neuen Texte nun auch, wenigstens für die weniger geübten unter den damaligen Predigern — und deren Zahl dürfen wir uns nach den bekannten Kritiken vielleicht nicht zu gering vorstellen —, ihre Schwierigkeiten, da ihnen hierzu Vorlagen nicht in derselben Weise

1) Journal 52, S. 164: „An passenden Bibeltexten wird es nicht fehlen, auch dann nicht, wenn man bei den gewöhnlichen Perikopen stehen bleibt. Ich meinestheils habe besonders seit Michaelis 1806 die Epistelpredigten aus den Gesichtspunkten der Zeitbegebenheiten betrachtet und immer darin etwas gefunden, was so eben in die vorhandene Lage eingriff und den Zuhörern so ungesucht vorkam, als ob es nur so sein müßte und nicht anders sein könnte.“

2) A. a. O. 3) Neues Magazin, von Ribbeck-Hanstein, Bd. 5, S. 303—324. 4) A. a. O. 8, 1815, S. 74.

wie für die Perikopen zur Verfügung standen. Mit von da aus versteht es sich, daß die Behörden gelegentlich in ihren Verfügungen betreffend Festgottesdienste bei freien Texten auch gleich Winke für deren Ausdeutung mitgaben. Als Beipsiel — zugleich auch ein Beispiel für den von obenher gewünschten Inhalt einer patriotischen Predigt — diene etwa die brandenburgische Anweisung für die Behandlung der vorgeschriebenen Texte I. Mak. 9, 10 und Ja. 5, 11 bei der Totengedächtnisfeier am 4. Juli 1816. Danach

„werden die Prediger nach geschehener Erwähnung des Anlasses der Feier im allgemeinen und der in Beziehung auf die aus jeder einzelnen Gemeinde im Kampfe für das Vaterland gefallenen Krieger anzuführenden besonderen Umstände den zum Grunde gelegten Text tröstend und ermahrend benutzen, um den Sinn der Hingebung für das allgemeine Beste, womit die Söhne des Vaterlandes in den heiligen Kampf zogen und ihn bestanden, als echt christlich, den Tod fürs Vaterland, den viele von ihnen starben, in seiner hohen Würde und Verdienstlichkeit darzustellen und dabei auf die christliche Hoffnung unvergänglicher Fortdauer und Vergeltung hinzuweisen, damit diese vaterländische Feier nicht sowohl schmerzliche Gefühle von neuem anrege und nähre, als vielmehr ermutigend und erhebend auf die Erhaltung und Belebung des wahrhaft religiösen Patriotismus, welcher auch das Leben für die Brüder zu lassen freudig bereit ist, hinwirke.“

So suchte man von obenher das Hemmnis der Ungewandtheit bei den Predigern zu überwinden.

Schwerwiegender als diese persönlichen Hemmnisse waren die grundsätzlichen Bedenken, die sich einer religiös-patriotischen Betätigung, wie sie von den Geistlichen erwartet wurde, entgegenstellen konnten. Sie kleideten sich zuweilen in den Satz: „Politica gehören nicht auf die Kanzel; wir sind berufen, Gottes Wort zu predigen!“¹ Es kann zunächst auffallend erscheinen, daß dieser Einwand erhoben und die „politische“ Betätigung des Geistlichen als eine Abirrung von seiner eigentlichen Aufgabe empfunden worden ist. Da, wo man mit diesem Einwand nicht etwa nur Predigten solcher Prediger, die in patriotischem Eifer und homiletischem Ungeschick wirklich ihren Andachten und Ansprachen einen allzu politischen Charakter gegeben und die religiöse Hauptaufgabe außer acht gelassen hatten, ablehnen wollte, oder da, wo nicht etwa nur Menschlich-Allzumenschliches, Furcht vor dem noch im Lande stehenden Feind, Angst vor einem Martyrium u. dgl. den Mund verschloß und sich hinter jenem Grundsatz verschanzte,

1) Journal 52, S. 166f.

wird es sich dabei doch nur um eine relativ kleine Gruppe solcher gehandelt haben, denen die Welt „Welt“ war, und die sich im Religiösen von allem „Zeitgemäßen“ fernhalten wollten. Die übliche Stimmung war dies nicht; dies widersprach der ganzen homiletischen Tradition der letzten Jahrzehnte und der bestehenden engen Verbindung von Staatlichem, Bürgerlichem, Kirchlichem auch im Gottesdienst. Wer keine Bedenken trug, dem Brauch entsprechend Landesgesetze, Regierungsvorschriften und andere bürgerliche Kanzelabkündigungen zu verlesen¹, wer — wie damals viele — seine Schutzpockenpredigt, seine landwirtschaftlichen Predigten u. dgl. hielt, wer bei den Wahlen der Stadtverordneten und bei Einführung der neuen Magistrate predigte usw., der konnte sich grundsätzlich auch der religiös-patriotischen Predigt, wie sie gefordert wurde, nicht aus kirchlich-formellen Gründen entziehen. Der übliche Predigttypus, dem die obengenannten Magazine ausnahmslos dienen wollten, war der Typus der kasuellen Zeitpredigt². Nach den Freiheitskriegen mehrte sich infolge des Anwachsens der religiösen neupietistischen Restaurationsbewegung die Zahl derer, die der Kirche nur die fromme Gesinnungspflege zuweisen wollten und an einem Schleiermacher, Dräseke und anderen der Welt und Zeit aufgeschlossener Gegenüberstehenden Anstoß nahmen. Aber bis dahin waren in weitesten Kreisen wenigstens insofern die Voraussetzungen für eine national-patriotische Zeitpredigt gegeben, als man an der Zeitpredigt als solcher keinen Anstoß nahm, sondern mit einem Joh. Jak. Stolz nicht einsah, „warum man nur über die Könige Israels, dagegen nicht über neuere, uns näher angehende Begebenheiten und Personen mit genauer Beziehung auf Sittlichkeit und Religion predigen

1) Im Journal für Prediger 59, 1815, S. 170 ff. fordert M. Seltenreich nur einen anderen, für die Verlesung geeigneten Stil der zur Kanzelverlesung zu bringenden Gesetze u. dgl. 2) Vgl. z. B. Raymund Dapp in seinem „Magazin“ I, 1805, H. 1—2: „Meine Ansichten, Gedanken und Meinungen vom Predigen“. Darin S. 143: „Am liebsten wird eine Predigt angehört und tut vielleicht die meiste Wirkung, wenn sie Zeit- und Ortsumstände, allgemein besprochene Vorfälle, überhaupt Dinge benutzt, welche auf die Gemüter Eindruck gemacht haben. Freilich nicht so, daß man über solche Tagesbegebenheiten erzählt oder urteilt, sondern daß man irgendeine heilsame Wahrheit, irgendeine notwendig gewordene Rüge, die Erweckung zu irgendeiner vernachlässigten Pflicht daran knüpfen soll.“ Vgl. außer den genannten Journalen z. B. auch noch das „Magazin“ und das „Neue Magazin von Fest-, Gelegenheits- und anderen Predigten usw.“ von Ribbeck und Hanstein, ersteres seit 1799, letzteres seit 1809 erscheinend.

solle“. Die Predigt soll ja gerade praktisch und nützlich sein und das zu der bestimmten Zeit Notwendige betonen. Hätte nicht schon der das 18. Jahrhundert trotz Gefühlsbetonung und Intellektualismus durchwehende Geist der „Praxis“ zu solchen Predigtgrundsätzen geführt, so hätten die Prediger jener Zeit fast schon um ihrer selbst und ihres Amtes willen dazu kommen müssen, gegenüber einer sie als überflüssig empfindenden Zeitrichtung den „Nutzen des Predigtamtes“ auch durch zeitgemäße und praktische Einstellung ihrer Predigt zu erweisen.

Die Bedenken gegen die der kirchlichen Predigt zugewiesene religiös-patriotische Aufgabe werden ohne Zweifel da am stärksten gewesen sein und mußten es sein, wo sich der geforderte national-patriotische Inhalt der Predigt und deren kriegerische Einstellung mit entgegengesetzten Welt- und Lebensanschauungen stießen, und wo nun die Ablehnung der Zeitpredigt durch diese Kollision ihre tiefere Begründung erhielt. Auch die oben zitierten Quellen lassen diese Sachlage erkennen. Sie spiegelt sich in allem, was die zitierten Aufsätze und Predigten über Kosmopolitismus und Nationalbewußtsein, über ewigen Frieden, Christentum und Krieg u. dgl. ausführen.

Daß der Kosmopolitismus ein Hemmnis für die Pflege eines religiösen Patriotismus hat sein können, ist von vornherein verständlich, wenn man bedenkt, wie weit in der geistigen Welt Deutschlands zu Beginn des 19. Jahrhunderts weltbürgerliche Gesinnung verbreitet war, und wie leicht sich dieses Weltbürgertum durch Berufung auf den christlichen Universalismus auch noch ein christliches Gewand umhängen konnte. Ein nationales Gemeinschaftsgefühl konnte sich dieser Gesinnung gegenüber um so schwerer durchsetzen, als der „aufgeklärte“ *citoyen du monde* zugleich ein ausgesprochener Vertreter des Individualismus war, dessen utilitaristische Individualethik das Verpflichtungsgefühl und die Opferbereitschaft gegenüber der nächstgelegenen Gemeinschaft des Staates und dessen oft gering genug empfundener Not zu hemmen geeignet war. Die Voraussetzung für die religiös-patriotische Predigt war die Überwindung dieser Hemmnisse durch eine Erziehungsarbeit, die auch an den Geistlichen selbst erst geleistet sein wollte, und die eine politische Aktivität um so schwerer erzielte, als ja auch die dem Gebildeten zugängliche Erkenntnis des Wertes der deutschen geistigen Eigenart und der „deutschen Größe“ immer noch Gefahr lief, das germanische Europa im Unterschied von dem romanischen etwa im

Sinne der Madame de Staël sich mit der Aufgabe der Geistesarbeit begnügen zu lassen und sich mit Schiller davon überzeugt zu halten, daß sittliche Größe „in der Kultur und im Charakter der Nation wohnt, der von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist“.

Der politische Quietismus ist erst gewichen innerhalb eines Prozesses der Umschmelzung der öffentlichen Meinung, der seit etwa 1802 zuerst in einer kleinen, dünnen Oberschicht beginnt, dann allmählich weiter um sich griff und naturgemäß auch in der Geistlichkeit sich nur ganz allmählich vollzogen hat. Die begeisterte, in gewissem Sinne preußisch-patriotisch gefärbte Anhänglichkeit an Friedrich den Großen, die die aufgeklärte Geistlichkeit wie überhaupt die deutschen aufgeklärten Kreise weithin kennzeichnete, hatte sich vielfach auch in ihr verbunden mit dem Lobpreis Napoleons als des aufgeklärten Befreiers und Beglückers der Völker¹, dem gegenüber man sich erst nach und nach der Gefahr bewußt wurde, die von daher dem Protestantismus und der von ihm bestimmten deutschen Kultur drohe. Diese Entdeckung hat eine nicht unwesentliche Rolle gespielt. Wie sich in der außertheologischen Welt ein Schiller angesichts der durch Napoleon bewirkten, übrigens auch Goethe unheimlichen Neukonstituierung des Katholizismus in Frankreich der Bedeutung des Protestantismus bewußt geworden ist und in seinem Brief an Zelter vom 16. Juli 1804 mahnte, es sei Zeit, daß auch im Protestantischen an die Religion gedacht und dabei der Religion von der Kunst aus zu Hilfe gekommen werde, so konnte — um nur ein theologisches Gegenbeispiel zu nennen — Schleiermacher am 1. Dezember 1806 an Ehrenfried von Willich angesichts des schmachvollen Friedens, der Deutschland „nur einen Schein von Nationalexistenz und Freiheit übrigläßt“, vor allem seiner Sorge um „die ganze wissenschaftliche und kirchliche Organisation“ Ausdruck geben: „Denn Napoleon haßt den Protestantismus, wie er die Spekulation haßt.“ Von dieser Entdeckung aus mußten auch Unpolitische und national vielleicht Skeptische unter den Geistlichen zu derselben mindestens kritischen oder

1) Außer der oben S. 404, Anm. 6 zitierten Predigt von Blessig aus dem Jahre 1808 vgl. die nicht minder charakteristische Predigt, die Fr. Böckh in Creglingen „Zum Andenken an das Waffenglück der französisch-bayrischen Armee im Jahre 1806“ gehalten hat (Ulrich Thürauf, Die öffentliche Meinung im Fürstentum Ansbach-Bayreuth zur Zeit der französischen Revolution und der Freiheitskriege, 1918, S. 101).

gar kriegesischen Stellung gegenüber dem Napoleonischen Frankreich gelangen, die ein M e n k e n schon ein Jahrzehnt zuvor gegenüber dem Frankreich der Revolution einnahm, als er — eine Ausnahme auch in kirchlichen Kreisen — in seiner Abhandlung „Über Glück und Sieg der Gottlosen“ dazu mahnte, sich nicht durch äußere Erfolge das sittliche und religiöse Urteil verwirren zu lassen, als ob „Gott es mit den Franzosen halte“, und seinen Zeitgenossen nun die Augen zu öffnen suchte für die Falschheit der vielbewunderten Ideale der französischen Revolution und ihrer „Aufklärung“. Von da aus führen Fäden zur nationalen Erweckung und Erhebung hin.

Freilich der weltbürgerliche Sinn und der christliche Universalismus bleiben oft selbst da Hemmnisse, wo die Not des Vaterlandes erkannt, das Ich unbedingt überwunden und der Wille, für das Vaterland zu wirken, erwacht war¹. Mindestens aber wirken sie einem überspannten und „parteiischen“ Nationalismus entgegen, „da die christliche Religion in der Tat nicht die Religion eines Reiches und e i n e s Volkes ist“ und dem Evangelium im Grunde die Pflichten gegen das Vaterland und die heroischen Tugenden des Krieges fremd sind², der „christliche Religionslehrer nach den Grundsätzen des Evangeliums“ sich also „im allgemeinen für keine Partei, sondern einzig und allein für die wahre Nomokratie erklären darf“. So äußert sich in Übereinstimmung mit der großen Mehrheit derer, deren Urteile wir kennen, der Erlanger Chr. Fr. A m m o n in seinem während der Erweckungsjahre erschienenen „Handbuch der Anleitung zur Kanzelberedsamkeit“³, der bei seinen Anweisungen für Dank- und Sieges- und andere Predigten auch immer wieder diejenigen Grenzen und Vorbehalte, die sich aus dem universalen Charakter des Christentums ergäben, einschärft. Die w a h r e Vaterlandsliebe ist ihm daher der c h r i s t l i c h e Patriotismus, der „das Privatinteresse durch christlichen Gemeingeist verdrängen“, aber zugleich auch „Ungerechtigkeiten, welche die Politik anraten könnte, durch die Religion vorbeugen“ will. Sie besteht „nicht in blinder Vorliebe für sein Vaterland, ebensowenig in einem partiischen Stolz auf sein Volk und Land, sondern in gerechter Anerkennung seiner Vorzüge

1) Vgl. z. B. das Ringen des kosmopolitischen und des nationalen Gedankens in Aug. Herm. Niemeyers „Feierstunden während des Kriegs oder Versuche über die religiöse Ansicht der Zeitbegebenheiten“ (1808), wo von den drei möglichen Standpunkten des Ich, des Vaterlandes und der Welt der letztere als der höhere gewertet wird. 2) Löfflers Magazin 4, S. 9. 3) Neue Auflage, 1812, § 101 ff., S. 232 ff.

und in redlichem Eifer, ihm zu dienen und zur Vermehrung seiner Wohlfahrt mitzuwirken“ —, ein Satz, der das innere Ringen von Weltbürgertum und Nationalbewußtsein noch unmittelbar vor dem Ausbruch des Entscheidungskrieges erkennen läßt, und der jedenfalls den Prediger davor bewahren konnte, dem Gegner das Daseinsrecht zu bestreiten und einem maßlosen Nationalismus zu verfallen.

Ebenso offenbart sich das Ringen der Christentumsmoral mit den möglicherweise das christliche Gewissen gefangennehmenden politischen Ansprüchen, die der Staat in Kriegszeiten an den Prediger stellen könnte, wenn A m m o n unbedingt darauf dringt, auch bei Kriegen und Siegen „die Religion in den Augen der Gutgesinnten nicht zur Dienerin der Ungerechtigkeit und einer zweideutigen Politik herabzuwürdigen“, angesichts von Siegen und Eroberungen bei u n g e r e c h t e n K r i e g e n, „die der Moralist nur als glückliche Verbrechen betrachten kann“, mit der nötigen Vorsicht zu Werke zu gehen, „daß man den Ausbruch einer wilden und leidenschaftlichen Freude eher mäßige als durch pathetische Deklamationen befördere“ usw.

Da werden die Probleme berührt, die auch den Mitarbeitern der oben charakterisierten Zeitschriften offenbar immer wieder Schwierigkeiten bereitet haben. Die Hoffnung auf den „Ewigen Frieden“, für den K a n t aus den Voraussetzungen seiner idealistischen Philosophie heraus ebenso bewußt eingetreten war, wie F i c h t e aufliebhafteste von seinen philosophischen Voraussetzungen aus den Kampf befürworten konnte¹, rechnete man zwar im allgemeinen zu den Wunschbildern und Schwärmereien, die in der rauhen Wirklichkeit keinen Platz finden würden². Aber die Frage nach dem sittlichen Recht des Krieges blieb eine Frage, die immer erneut Antwort forderte — trotz der Rachestimmung gegenüber der „ver-

1) Wilh. Braun, Der Krieg im Lichte der idealistischen Philosophie vor 100 Jahren, 1917. 2) Vgl. z. B. L ö f f l e r s Magazin 8, 2, S. 104 ff.; D a p p s Magazin 2, 1, S. 14 ff. Für pazifistische Anschauungen am Ende des Freiheitskampfes ist beachtenswert: Alex. Lips, Der allgemeine Friede oder wie heißt die Basis, über welche allein ein dauernder Weltfriede gegründet werden kann?; 1814. L. predigt dem mit 1800 beginnenden Mannesalter der Welt, dessen Symbol Recht und Kultur sei, den ewigen Frieden. Löffler schließt in seinem Magazin 8, 1, S. 109 ff. seine Predigt nach der Einnahme von Paris mit der Hoffnung: „Freiheit und Friede umschließen die vereinten Völker Europas und ein goldenes, laßt mich sagen: ein christliches, Jahrhundert beginnt.“

ruchten Nation“, die von den Sängern, Publizisten und Volksrednern der Zeit so vielfach gepredigt wurde. Gerade gegenüber den Stimmen des Hasses, die Napoleon, den „Verfolger der Freiheit und des Rechts“, als den von Gott Verfluchten samt seinem Heer zu erschlagen und zu vertilgen aufriefen, wirkte doch in der Predigt der Kirche der christliche Friedens- und Versöhnungsgedanke mindestens hemmend und mäßigend, wie bei Ammon a. a. O., so bei der überwiegenden Mehrzahl der Geistlichen. Was Löffler 1808 auf Grund seiner Kenntnis der Kriegspredigten sagen konnte, er erinnere sich nicht, eine Predigt gelesen zu haben, die zum Kriege ermunterte¹, das gilt von der Kriegspredigt 1813—15 infolge der geänderten Lage des als Kreuzzug und heiliger Krieg empfundenen Freiheitskampfes nicht in demselben Maße². Es meldet sich in den Predigten freilich zuweilen die Klage und die Beschämung darüber, „daß der Krieg in der christlichen Welt noch nicht aufhört“, und „daß die christliche Religion die Menschen, die sich Christen nennen, nicht bestimmt, dem Kriege unter sich zu entsagen“³, und man sehnt den Frieden herbei. Aber die Art des damals zu führenden Kampfes hat auch dem zur Friedenspredigt neigenden Prediger die Möglichkeit zur Kriegspredigt gegeben. Zwar daß man „für Gott“ und „zu seines Namens Ehre“ zu Felde gezogen sei, also „für Religion und Vaterland zu siegen oder zu sterben“ bereit sein wolle, wie es im preußischen Kriegsgebet von 1813 hieß, das ging manchem zu weit und schien selbst im Blick auf die dem Protestantismus von französisch-katholischen Herrschern her oder auch von französischer Leichtfertigkeit und Irreligiosität drohenden Gefahren doch nicht ganz geschickt formuliert. Aber daß dieser Kampf um die Gewissensfreiheit, Ehre, Unabhängigkeit geführt werde, wie es der preußische Aufruf „An mein Volk“ und diesem ähnlich auch das Kriegsgebet von 1813 betonte, daß er ein gerechter Kampf, eine Notwehr sei, dem stimmten wohl so gut wie alle zu. Und das war für die Stellung des christlichen Predigers zur Kriegsfrage das Entscheidende. Denn: „Es ist unmöglich, daß der Prediger den

1) Magazin 4, 1, S. 5 f. 2) Vgl. aus den oben charakterisierten Journalen z. B. D a p p s „Magazin“ 7, 2, S. 30 ff.: „Ein Kampf für Gottes und der Menschheit heilige Sache und darum auch ein Kampf mit Gott“; 8, S. 38 ff.: „Ich predige euch denn heute nicht Frieden, sondern Krieg, weil jetzt Frieden wollen heißt: das Ungerechte und Böse wollen, weil jetzt Krieg wollen heißt: das Gerechte und Gute wollen.“ 3) Löfflers Magazin 3, 2, S. 218, 227 f.; 4, 1, S. 2 ff., 9.

Krieg in sich billige . . . Der Krieg des Angriffes bleibt ein so ungerechtes Unternehmen, daß ihn die Moral verdammen muß . . . Nur den Verteidigungskrieg kann er als Notwehr entschuldigen.“ Diese Sätze Löfflers würde auch Schleiermacher unterschreiben¹, wie ihnen auch Ammon a. a. O. zugestimmt hat. Aus ihnen ergab sich aber trotz der darin beschlossenen Hemmungen doch auch die Möglichkeit einer positiven Stellungnahme zu der Aufgabe der Pflege eines religiösen Patriotismus, da der Charakter des gerechten Befreiungskampfes es an sich jedem innerlich ermöglichte, das Volk in diesem Daseinskampf zum Gemeinsinn und Opfermut, zu Ausdauer und zu geduldigem Tragen anzuspornen und den Sieg in diesem Ringen von Gott zu erbitten. Darin sah man die zu lösende religiös-sittliche Aufgabe².

Das Vorhandensein der aufgewiesenen Hemmungen hat der religiös-patriotischen Predigt den Stempel aufgedrückt, den im allgemeinen nicht bloß die durch Gedankentiefe und religiösen Ernst am meisten ausgezeichneten Zeugnisse, vor allem der großen patriotischen Prediger jener Tage, tragen. Die oben angeführten Grundsätze und Beispiele aus der Durchschnittspredigt geben ein Recht zur Verallgemeinerung, obwohl gewiß, wenn man ein Gesamturteil über die Predigtleistungen der Zeit fällen will, stets zu beachten ist, daß uns nur ein kleiner Teil dieser Predigten gedruckt überliefert ist, d. h. aber einerseits, daß nicht nur die Buchschreiber und Predigtdrucker an der religiös-nationalen Erweckung mitgearbeitet haben, sondern daneben noch eine unübersehbare Menge der Ungenannten und Unbekannten, und d. h. andererseits aber auch, daß die Tätigkeit dieser Gesamtheit mancherlei Mißstände gezeigt haben kann, die in dem gedruckt vorliegenden, urkundlichen Material fehlen oder doch fast verschwinden.

Betreffs der die positive Lösung der religiös-patriotischen Aufgabe beherrschenden Tendenz begegnet gelegentlich gegen einzelne der Vorwurf, daß ihre Kanzelvorträge „nur politische Tendenz“ hätten, bzw. gehabt hätten. Es ist immerhin beachtenswert, daß auch das Gutachten der preußischen Geistlichen Kommission, betreffend Kirchenreform vom Jahre 1815, auch Klage führt über rein „bürgerliche“, der Beziehung auf Religion entbehrende

1) Löffler im Magazin 4, 1, S. 2 ff.; Schleiermacher, Die christliche Sitte (Sämtl. Werke, Bd. 12), Erster Teil II, B 3, bes. S. 278 ff.

2) S. Ammon a. a. O.

Predigten¹. Zweifellos wird es eben nicht nur unter König Jerome Bonaparte, sondern hier und da auch in anderen Territorien Vertreter jener Anschauung gegeben haben, die Patriotismus und Religion aufs engste zusammenkoppelten bis zum Verzicht auf die Selbständigkeit religiösen Fühlens und Urteilens dem „Patriotismus“ gegenüber: der Patriotismus galt da als die „Religion der Humanität, die alle Lehrsätze der göttlichen Religion, deren Hauptgesetz er ist, in Ausübung bringt“². Die in unseren Journalen begegnenden Proben halten sich aber von dieser politischen Einstellung frei. Die Pflege des „religiösen Patriotismus“ bedeutet ihnen nicht die Predigt des Patriotismus als Religionsersatz, sondern die Erziehung zu einem gleichsam durch religiöse Hemmungen hindurchgegangenen und dauernd sich religiös-christlich läuternden Patriotismus. Und man sieht die Aufgabe nicht darin, eine Predigterzählung über die Zeitereignisse zu geben, eine politische Rede mit der Tendenz politischer Stellungnahme zu den einzelnen Geschehnissen zu halten³, sondern das Zeitgeschehen „aus religiösem Gesichtspunkt“ zu beurteilen.

1) Erich Förster I, 323. 2) So im „Westfälischen Moniteur“ 1808, S. 36. Vgl. Knoke, Gottesdienstliches während der westfälischen Zeit 1807—1813 (MGKK 18, 1913, Nr. 1 und 2). Über die dortige Predigt-tätigkeit hat derselbe in MPastheol. 1913, S. 249 ff. gehandelt: Homiletisches aus der Zeit der französisch-westfälischen Fremdherrschaft; als Quelle benutzte er vor allem den schon mehrfach zitierten Schlußband von Gipser-Flachmanns „Musterpredigten“ Bd. IX, Hannover, 1819. In Löfflers Magazin 8, 1, S. 105 ff. klagt ein Pfarrer über den Zwang zu Dank- und Erinnerungsfeiern unter der westfälischen Regierung. 3) Journal 52, S. 169: „Der vaterländische Prediger wird zwar in den Herzen der Seinigen den Patriotismus zu nähren und unter unglücklichen Zeitumständen kräftig zu stärken suchen; aber er wird sich hüten, kühn und rasch über die Zeitereignisse abzusprechen, von dem Sieger beleidigende Schilderungen zu machen oder Kriegsoperationen, die so schwer aus der Ferne zu beurteilen sind, mit bitteren Sarkasmen zu begleiten.“ Vgl. ebenda 59, S. 281 ff., daß in den Kriegsgebeten die politischen Ereignisse von der religiösen Seite zu betrachten seien als Weltbegebenheiten, die auch unter Leitung und Aufsicht des Höchsten stehen, aber ohne daß individuelle Ansichten und Wünsche und politische Meinungen sich einmischen dürften, auch ohne Leidenschaftlichkeit, Rachegefühle u. dgl. — Löfflers Magazin 4, 1808, S. 6 ff.: „Wer an der Spitze des Staates stehe, wer ihm die oberste Leitung gebe, wer für Sicherheit und Wohlstand Sorge, . . das ist die Sorge des Christen als Christen nicht; sondern seine Sorge ist, daß er in sich gerecht, ein guter Hausvater, ein friedlicher Nachbar, ein gehorsamer, das allgemeine Beste gern befördernder Mensch sei.“ Deshalb ist auch für den Prediger die Harnack-Ehrung.

Dem entsprechen die gewählten Texte und Themata. Selten nur begegnet ein Thema, das sich im Wortlaute schon als Thema einer kriegserischen Zeitpredigt kenntlich macht¹. Es überwiegen schlechthin die religiösen und ethischen Themata. Bei deren Behandlung hat man freilich kein Bedenken getragen, zuweilen religiösen Ideen, wie der der Erlösung, eine politische Wendung zu geben und zwar nicht nur, wenn man, wie weithin üblich, alttestamentliche Texte (wie Ps. 77, 14—16, Jer. 31, 11 u. ä.) gewählt hatte, sondern auch unter Zugrundelegung neutestamentlicher Worte (wie Lk. 21, 28). Solche Umsetzungen fließen wie natürlich aus der Zeitlage heraus. Die zeitgemäße Anwendung biblischer Verheißungen hat ja auch — selbst da, wo es an den Forderungen der Selbstprüfung und Selbstverurteilung nicht fehlte, und wo man grundsätzlich den Nationalismus hat meiden wollen, — dazu geführt, das eigene Volk als „Gottes Volk“ zu fassen und dementsprechend auf Zusagen, wie Jer. 31, 11; Ps. 77, 16; 106, 2—4, die eigene Zuversicht auf Gottes Hilfe und Gottes Gnade zu gründen, nicht ohne dabei doch — auch inmitten des Freiheitskrieges — übrigens auch damit zu rechnen, daß Gott die Absicht haben könnte, „sein Volk“ auf dem Wege noch größerer Leiden, der noch andauernden äußeren Erniedrigung, weiterer schwerer Schicksale innerlich zu läutern und erst innerlich noch würdiger zu machen — ein Motiv, das besonders in den vorhergehenden Jahren der Erniedrigung und Bedrückung zur Rechtfertigung Gottes verwertet wurde. Die nicht nur der Schleiermacherschen religiös-nationalen Predigt eigentümliche Erkenntnis, daß der innere Wert höher zu schätzen ist als das äußere Schicksal, hat, bei aller Pflege der Hoffnungsfreudigkeit durch die religiös-patriotische Predigt, doch einem leichtfertigen nationalen Optimismus entgegen gewirkt. Sie hat zugleich die Grundlage gegeben für den sittlichen Appell, der neben den religiös-quietiven Tönen aus der Predigt jener Tage allenthalben herausklingt. Ergebung in Gottes Willen, Zuversicht, Gottvertrauen, Hoffnungsfreudigkeit, Geduld, Rechtfertigung Gottes, Beweis, daß er und nicht der Zufall die Welt regiert,

„erste Pflicht, daß er als Prediger einen tätigen Anteil an den Veränderungen nicht nehmen zu dürfen sich bewußt bleibe. Zum Lehren, nicht zum Handeln berufen, halte er sich in den Grenzen seiner Bestimmung.“ 1) Löffler Magazin 8, 1, S. 119 ff.: „Die Größe des Sieges, den der Herr den verbündeten Heeren über Frankreichs Hauptstadt verliehen“, 1814, auf Grund von Jer. 51, 41.

daß auch Kriege und Leidenszeiten ein Teil der göttlichen Weltregierung sind, das sind die immer wiederkehrenden, beherrschenden religiösen Themata, zu denen bei errungenem Sieg der Dank gegen Gott den Erlöser und die Freude darüber, daß Weisheit und Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung erneut erwiesen sind, hinzutreten¹. Daneben aber stehen dauernd die nach Möglichkeit religiös motivierten ethischen Themata: innere Läuterung, Gemeinsinn, Pflichtbewußtsein, Opferfreudigkeit, Lebenshingabe, Eintracht, Bürgertreue, Vaterlandsliebe, Wohltätigkeit, Mut, Menschlichkeit und dergleichen mehr, Themata, die auf Grund des Gottesglaubens und der christlichen Ethik das Handeln des einzelnen und der Gesamtheit zu normieren bestrebt waren, um so die religiös-christlichen Kräfte für die Nation in Bewegung zu setzen und die nationale Bewegung zugleich religiös-christlich zu fundamentieren und zu leiten.

Die Wirkung dieser religiös-patriotischen Tätigkeit der Geistlichen hing nicht bloß von ihrer Treue und Regsamkeit ab, sondern nicht minder von der Aufnahmewilligkeit und -fähigkeit ihrer Gemeinden. Auch in den oben charakterisierten Journalen aus jenen Jahren begegnen mehrfach Klagen über den Verfall der Religiosität, über religiöse Indifferenz², über leere Kirchen besonders in den Städten³, aber auch auf dem Lande⁴. Man gibt, je nach dem eigenen kirchlichen Standpunkt, bald diese, bald jene Erklärung dafür. Trotz aller Entschuldigungen und Erklärungen ist hier aber die Tatsache bestätigt, die auch anderwärts genug bezeugt ist, und um deren Abstellung sich die damalige Kirche auf verschiedenen Wegen bemüht hat⁵. Es fehlt freilich auch nicht an Zeugnissen dafür, daß die Drangsale der Zeit auch schon zur „Verminderung der allgemeinen Gleichgültigkeit gegen den öffentlichen Religionskultus“ geführt

1) Für die berührten Theodizeegedanken, die eine große Rolle in der Zeitpredigt gespielt haben, vgl. z. B. Löfflers Magazin 8, 1, S. 97 ff., 109 ff.; Dapps Magazin 7, 2, S. 51 ff.; Journal 53, S. 291 f.; 59, S. 281 ff.

2) Dapps Magazin 1, 1, 1805, S. 93—112; Journal 60, 1816, S. 1—14 (Generalsup. Nebe, Eisenach). 3) Nebe a. a. O. 4) Journal 58, 1813, S. 238. 5) Vgl. außer eben in Anm. 2 genannten Aufsätzen von Dapp und Nebe, die auch über die Mittel, „der öffentlichen Religiosität und Kirchlichkeit aufzuhelfen“, nachdenken, etwa Schriften wie Scheibler, Fuga templi, Frankfurt 1808; Marheineke, Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens, 1814; Tzschirner, De sacris ecclesiae nostrae publicis caute emendandis, 1815.

hatten¹. Man wird daher weder die pessimistischen noch die optimistischen Urteile über die Haltung der Gemeinden verallgemeinern dürfen, auch nicht die Einzelurteile über die Frömmigkeit und Kirchlichkeit im damaligen Heere². Aber auch wenn man die in den Gemeinden und bei den Kämpfern vorhandenen Mängel zu betonen geneigt ist, wird man doch davon das Urteil über die Arbeitsleistung der Geistlichen nicht abhängig machen dürfen, sondern wird ihnen mit damaligen urteilsfähigen Beurteilern den Ruhm zuerkennen müssen, „in dem Kampf der Unabhängigkeit nicht unwichtige Werkzeuge gewesen zu sein“ und zwar, wie Löffler charakteristisch hinzufügt, sowohl „zur Entflammung“ als auch „zur Bezeichnung der Menschen“³. Es ist nur ein Beispiel für die Wertung ihrer Arbeit auch seitens der damaligen politischen Stellen, wenn z. B. auf Berliner Boden einerseits schon einer der ersten Berichte der Königlich-preußischen „Immediat-Friedens-Vollziehungskommission“ im November 1807 der nationalen und religiös-sittlichen Wirksamkeit der dortigen Prediger ausdrücklich anerkennend gedenkt und dem König gegenüber die „herzvollen und unerschrockenen Kanzelvorträge eines Hanstein, Ribbeck, Erman, Ancillon“ rühmt, und wenn anderseits ebendort ein französischer Bericht, der am 19. Januar 1809 an Napoleon gesandt wurde, unter anderen „Patrioten“ auch Hansteins und Schleiermachers Namen festnagelt!⁴ Löffler hebt a. a. O. mit Recht hervor, daß die Geistlichen jene ihnen obliegende Aufgabe erfüllt haben, „auch mit eigener Gefahr und bei abschreckenden Beispielen der

1) Z. B. das von Schian in „Deutsch-Evangelisch“ 6, 1915, S. 274 f. abgedruckte Zeugnis aus Rehkopfs Predigerjournal für Sachsen 6, 1808, S. 214—220: „Unsere Kirchen werden jetzt weit zahlreicher als vorher besucht, und man hört seltener leichtsinnige Religionsspöttereien und andere Äußerungen des Unglaubens und der Zweifelsucht.“ 2) Gegenüber den nur pessimistischen Stimmen, die z. B. Holl a. a. O. S. 126 zusammengestellt hat, und die sich vermehren lassen (vgl. etwa Journal 52, S. 266 ff.), kann man hinweisen auf die Feldpredigeraufzeichnungen aus 1806 f. und 1812 ff. bei Erich Schild, Der preußische Feldprediger, I, 1888, S. 225 ff., 233 ff.; II, 1890, S. 264 ff., vor allem auf die Briefe des berühmten Yorkschen Feldpredigers Schultze (in: Mitteilungen für die evangelische Geistlichkeit der Armee und der Marine, Jahrg. 39—40, 1914—15), z. B. 1914, S. 182 f., 219; 1915, S. 30 f., 33, 134, 173 ff. 3) Magazin 8, 1, 1815, Vorrede; vgl. ebenda S. 75 f. 4) Herm. Granier, Berichte aus der Berliner Franzosenzeit 1807 bis 1809, 1913, S. 40 (Nr. 20) und S. 321 (Nr. 140); vgl. auch S. 167 (Nr. 63) vom 13. März 1808.

Bestrafung“, da in ihnen der innere Geist mächtiger gewesen sei als die äußere Furcht.

Obwohl das vorstehend gezeichnete Bild nur auf einem kleinen Ausschnitt aus dem gesamten Quellenmaterial beruht, dürfte zunächst deutlich sein, daß die damalige Wirksamkeit der Geistlichen wegen ihres national-patriotischen Gehalts ihnen Anspruch gibt, in der Geschichte der Schaffung und Pflanzung des Nationalbewußtseins und der öffentlichen Meinung in der Zeit der nationalen Erweckung stärker beachtet zu werden, als dies gemeinhin geschieht. Friedrich Meinecke¹ hat z. B. nicht einmal einem Schleiermacher neben Fichte, E. M. Arndt, Wilhelm v. Humboldt, Friedrich Schlegel u. a., neben die er auch als Denker durchaus gehört, einen Platz gegeben; Gg. Friedr. Preuß hat da, wo er unter den „Quellen des Nationalgeistes der Befreiungskriege“² des ungeheuren Anteils der Religion an der Erhebung, Beseelung und Emporläuterung des deutschen Volkes gedenkt, Schleiermacher und neben ihm Ribbeck, Hanstein und den Feldpropst Offelsmeyer wenigstens kurz genannt. Es wird aber auch da nicht der ganze Umfang und die volle Bedeutung der Predigertätigkeit deutlich. Der Pastor Kunze, dessen Aufsatz über die notwendige Einrichtung patriotischer kirchlicher Andachten aus dem „Journal für Prediger“ 59 (1814) oben genannt war, konnte zur Begründung dieser Zeitforderung mit Recht darauf hinweisen, daß „der größte Teil des Volkes, der gemeine arbeitende Staatsbürger und besonders das zahlreiche Landvolk . . . in Hinsicht der Bereicherung und Berichtigung seiner Kenntnisse, der Bestärkung in Erfüllung seiner Pflichten und der Ansicht der Weltbegebenheiten allein den Sonntag, die Kirche und seinen Prediger benutzen kann“. Durch dieses zeitgenössische Urteil ist die Situation deutlich gekennzeichnet, die der damaligen Predigt im Vergleich mit der heutigen eine unbedingt weit größere Bedeutung als Faktor in der Bildung der öffentlichen Meinung und in der Bereitung der Volksstimmung zukommen ließ, und die zu einer Zeit, wo die Presse und das Buch noch keine tief genug ins Volk hineinreichende Macht war, und wo ihnen auch Fesseln angelegt

1) Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908, ⁵1919. Vgl. ergänzend seinen Beitrag in Carl Werckshagen, Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts, Bd. 1, 1900, S. 401—420: Vaterländische und religiöse Erhebung am Anfang des 19. Jahrhunderts. 2) 1914, S. 64 ff.

waren, den Prediger geradezu in den Mittelpunkt der Zurüstung der nationalen Erhebung stellte. Der oben zitierte preußische „Aufruf an die Geistlichkeit“ zog nur die Konsequenzen aus dieser Tatsache.

Was sodann zweitens die religiöse Bedeutung dieser Jahre innerhalb der neuzeitlichen Frömmigkeitsentwicklung betrifft, so dürfte gerade die Durchschnittspredigt, in die das obige Quellenmaterial hineinschauen läßt, wieder erweisen, daß es ein Trugschluß war, wenn man meinte, die Aufklärung und die aufgeklärte Frömmigkeit sei damals keine Macht mehr gewesen, weil sich in der höheren Schicht der Bildung schon durch Jahrzehnte hindurch der idealistische Widerspruch gegen den „Rationalismus“ geregt und auch die Erweckungsbewegung schon um sich zu greifen begonnen hatte. Die Kontrastierung der Frömmigkeit der Erhebungszeit und der Aufklärungsreligiosität ist nicht nur im Blick auf die Liederdichtung, die Tagebuchblätter, die Briefe der Zeit unhaltbar, sondern — das zeigt der oben skizzierte Predigtinhalt — auch im Blick auf die Durchschnittspredigt. Es ist in dieser Predigt und ihrer Frömmigkeit durchschnittlich mehr Leben und Bewegung als in der der ruhigeren Zeiten der letzten Jahrzehnte; Optimismus und Eudämonismus haben einen Stoß erhalten; das Theodizeeproblem und andere Fragen beschäftigen wieder das Innere auch des bisher problemlosen Menschen; man erlebte Geschichte, und der in der Geschichte erfahrene, lebendig wirkende Gott stößt sich mit der Gottheit des Deismus. Und dennoch gleicht diese im Unglück reger gewordene und durch manche Erfahrungen bereicherte Frömmigkeit in ihrem Kern und Wesen durchaus der Aufklärungsfrömmigkeit, mit der sie vor allem auch das Hervortreten der Bestandteile der „natürlichen“ Religion, das Zurücktreten der Elemente, die dem „kirchlichen“ Christentum als zentral gelten, die undogmatische sowie auch die im allgemeinen interkonfessionelle Haltung teilt¹. Die Jahre des letzten großen Krieges haben uns wieder „Kriegsfrömmigkeit“ und „Kriegspredigt“ erleben lassen. Der Historiker hat dadurch ein Vergleichsobjekt gewonnen, dessen Heranziehung das Problem der Frömmigkeit der Freiheitskriege insofern gegen früher etwas modifiziert, als wir erfahren haben, wie stark auch jetzt die Kriegsfrömmigkeit „rationalistisch“ gefärbt war, so daß diese auch der Predigt von 1806 ff. eigentümliche Färbung nicht unbedingt und bei allen geschichtliche

1) Vgl. meine Aufsätze im Protestantentblatt 1913, Nr. 43—45: Die Frömmigkeit der Freiheitskriege.

Wirkung der vorhergegangenen und noch weithin herrschenden Aufklärungsfrömmigkeit zu sein braucht, sondern Ausfluß des allgemeinen, wie es scheint, zeitlosen Typus der „Kriegsreligion“ sein kann, dessen religionsgeschichtliche Herausarbeitung eine Aufgabe der Forschung bleibt.

Eine andere von uns in der Gegenwart gemachte Erfahrung, betreffs der Dauer der „Kriegsfrömmigkeit“ und des Bestandes der in Unglücksjahren erzeugten „Notreligion“, gibt endlich Anlaß, auch gegenüber den Jahren 1806—15 noch schärfer als früher zu scheiden zwischen der Frage nach der religiös-nationalen Bewegung in diesen Jahren und der anderen Frage nach der so oft als selbstverständlich angenommenen Fortdauer der damals vorhandenen religiös-nationalen Stimmung über die Zeit der Not und der Kämpfe hinaus. Nicht nur der eben angedeutete „aufklärerische“ Charakter dieser religiösen Bewegung und nicht nur die neben ihr vorhandenen, auch oben berührten Zeichen von Irreligiosität und Unkirchlichkeit lassen es als unberechtigt erscheinen, diese Jahre als Grenzscheide zwischen zwei neuzeitlichen Frömmigkeitsperioden zu werten, sondern mehr noch die aus der Gegenwartserfahrung abgeleitete Tatsache, daß „Kriegsfrömmigkeit“ nicht ohne ausdrückliche Beweise als etwas Beständiges und Fortdauerndes angenommen werden darf. Mag die Arbeit der Kirche an der Pflege eines religiösen Patriotismus aber auch nicht ohne weiteres als Grundlage einer neuen Periode in der Frömmigkeits- und Kirchengeschichte gewertet werden können, sondern gehört sie an das Ende einer ablaufenden Periode, so handelt es sich doch in ihr um eine Bewegung, die wichtig genug war, um einmal eine umfassendere geschichtliche Erforschung unter Verwertung des gesamten Quellenmaterials zu finden.

Aus dem Briefwechsel zwischen J. v. Hofmann und A. Klostermann.

Von

Erich Klostermann.

Vorarbeiten zu einer Lebensbeschreibung meines Vaters gaben den Anlaß, mich in die Zeit zu versetzen, die für sein späteres Leben und Wirken ausschlaggebend gewesen ist. Die Blüte der Erlanger theologischen Fakultät in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, das Zusammenwirken von Delitzsch, Th. Harnack, Hofmann, Schmid und Thomasius hat er als Student von Ostern 1855 an fünf Semester hindurch mit erlebt, und hier hat sein Geschick sich entschieden. Gleich so vielen hat er in dieser Zeit und über sie hinaus unter dem beherrschenden Eindruck des theologischen Lehrers Hofmann gestanden¹. Er betont es selbst in einem rückblickenden Briefe an diesen aus dem Jahre 1860², immer wieder zu erkennen, „wie ich nicht nur mit dem Kopfe, sondern mit dem Herzen an Erlangen, insonderheit an Sie gebunden bin; und diese Herzensgemeinschaft mit Ihnen ist nicht durch persönlichen Privatverkehr entstanden, sondern durch Ihre Vorlesungen hindurch hat Ihr Herz zu mir gesprochen und [ich] unaustilgbaren, persönlichen, sittlichen Eindruck erhalten, wie nirgendwo sonst, so daß ich offenes Vertrauen zu Ihrer Theologie gehabt habe, weil ich Ihres Herzens mir gewiß war“. In einem noch früheren Schreiben (1859) dankt er Hofmann „für die Zucht, die Sie an mir geübt haben“, nennt ihn „den Mann, der mich zu Christo geführt hat

1) Vgl. Th. Zahn, Johann Chr. K. von Hofmann, Leipzig 1911, S. 17.

2) Der Brief ist, wie die folgenden Äußerungen, mir nur aus dem erhaltenen Konzept bekannt.

und den ich am liebsten zu meinem Seelsorger hätte machen mögen“, und sagt: „ich werde in meinem mündlichen Examen Ihre theologischen Prinzipien, nach denen meine Arbeiten gefertigt sind, unserem Examinator, dem Kliefoth die größte theologische Autorität ist, gegenüber zu vertreten haben. Aber ich hoffe zu Gott, daß es mir nicht schwer werden soll, wenn mein Examinator keine besseren Einwendungen zu machen weiß, als die Kliefoths. Um uns nicht durch solche oberflächlichen Räsonnements scheu machen zu lassen, dazu haben Sie uns zu gründlich erzogen.“ Und wieder im Jahre 1863 schreibt er: „Übrigens scheint es, als ob ich nichts arbeiten kann, ohne daß ich Ihnen immer für etwas dankbar sein müßte, wodurch Sie mir das, was ich selbst erreicht zu haben glaube, erst möglich machten.“

Nach vollendeter Studienzeit ist er dann Hofmann auch persönlich näher getreten, als mancher seiner Schüler, und zwar sowohl durch den 1859 anhebenden Briefverkehr wie durch einen längeren Besuch in Erlangen im Sommer 1862. Nicht mit Unrecht war daher P. Wapler, der Material für seine Schrift über Hofmann¹ sammelte, auch an meinen Vater gewiesen worden. Weshalb dieser sich anscheinend aber doch nicht von den in seinem Besitze befindlichen Briefen Hofmanns aus den Jahren 1860—77 hat trennen können, vermag ich nicht sicher anzugeben. Doch dürfte, soviel ich sehe, Waplers Darstellung aus der Nichtbenutzung dieses nur sehr kleinen Bruchteils der gesamten Hofmannschen Korrespondenz ein irgendwie nennenswerter Nachteil nicht erwachsen sein. Andererseits wird es auch nicht überflüssig erscheinen, wenn ich, abgesehen von dem Gebrauch, den ich in der Biographie meines Vaters von der im Nachlaß vorgefundenen Korrespondenz zu machen gedenke, einige besonders charakteristische Briefe Hofmanns an A. Klostermann hier im Auszuge mitteile. Ich setze dabei zur Orientierung einiges in Klammern hinzu, besonders Verweise auf die Schrift Waplers (= W) und auf die Briefe Hofmanns an H. Schmid (= S)².

I.

Erlangen, am Pfingstsonntage 1860.

..... Ich bitte Sie, mir als Entschuldigung anzurechnen, daß mich seit Jahresfrist die Umarbeitung des letzten Bandes meines

1) P. Wapler, Johannes v. Hofmann, Leipzig 1914. 2) Ch. Schmid, Briefe von J. Chr. K. Hofmann an Heinrich Schmid, Leipzig 1910.

Schriftbeweises neben den sonstigen Berufsaufgaben so gar sehr in Anspruch genommen hat. Nun ist Gott Lob! diese Arbeit zu Ende gebracht: der gnädige Gott hat mir noch wieder vergönnt, die Besserung mancher Irrigkeit und Schadhaftigkeit des viel bestrittenen Buchs fertig zu bringen, welches freilich auch jetzt noch in meinen eignen Augen bleibt, was ich es bei der ersten Veröffentlichung genannt habe, ein unvollkommener, ungestalter Versuch [W 67], welchem nichts Besseres widerfahren könnte, als durch eine gelungenere Arbeit in Vergessenheit zu kommen. Leider läßt es sich dazu so wenig an, daß vielmehr die Bestrebung seiner Gegner dahin geht, die Aufgabe, welche ich mir gestellt habe, für nichtig erscheinen zu lassen. Diese aber aufrecht zu erhalten, erkenne ich für die Aufgabe meines Lebens, von der ich nicht lassen will, ob mir auch alles Einzelne, was ich dafür geleistet zu haben meine, zu Schanden gemacht werden sollte. Denn es giebt kein richtiges Verhältnis der Theologie zur Kirche ohne ein richtiges Verhältnis derselben zur Schrift, und wer das letztere zurückstellt, der bringt unsere Kirche um ihre Zukunft, weil um ihre Wahrheit. Doch es wird damit Niemandem gelingen: dafür bürgt die Alles überstrahlende Lichtherrlichkeit des Schriftworts, welches nur um so mächtiger hervorleuchten wird, je mehr die Theologie unsres L u t h e r wieder zur Geltung kommt, und gebührender Weise über die erneuerte Scholastik des nächsten Jahrhunderts den Sieg gewinnt. Sie sind, liebster Freund, wie Sie mir schreiben, auf die ältesten Väter der christlichen Kirche zurückgegangen. Halten Sie sich nicht allzu lange dabei auf, wenn ich Ihnen rathen darf. Es sind ihrer nur wenige, bei denen nachhaltiger Gewinn zu holen ist. Nur I r e n a e u s, T e r t u l l i a n u s¹ und A u g u s t i n u s geben einen anderen als dogmengeschichtlichen Ertrag. Gehen Sie von ihnen gleich zu L u t h e r und widmen Sie ihm ein recht eingehendes Studium: es wird Sie zu selbständiger theologischer Arbeit erfrischen. Was die Philosophie anlangt, so hat dieselbe von C a r t e s i u s und S p i n o z a bis H e g e l-einen Lauf vollendet, mit welchem sie an ein auf diesem Wege unüberschreitbares, aber freilich unglückliches Ziel gelangt ist. Nach meiner Meinung muß sie eben so zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren, um einen neuen Weg zu gehen, wie die Theologie auch. Ich empfehle

1) A. Klostermann sagt in seiner Antwort von Tertullian: „[ich hätte] den letzteren, als ich ihn zu lesen anfang, beinahe für einen Hofmannianer gehalten.“

Ihnen in dieser Beziehung eine jüngst bei Bläsing erschienene Schrift von X. S c h m i d über den vergessenen Philosophen T a u r e l l u s , in welchem die Urkräftigkeit wirklich christlicher Philosophie waltete, aus der sich eine Frucht der Reformation für diese Seite menschlichen Erkennens hätte entwickeln können, wenn sie nicht von dem herrschenden aristotelischen Fanatismus todt getreten worden wäre. Daß Sie durch Ihre Berufsaufgaben an der Beschäftigung mit der heiligen Schrift festgehalten werden, achte ich für ein sonderliches Glück, das Ihnen beschert ist; und daß Sie es thunlich finden, die Apokalypse für einen gemeindlichen Kreis auszulegen, ist mir eine neue Bestätigung meiner Überzeugung, daß dieses Buch kein verschlossenes seyn soll, sondern daß jenes $\mu\eta\ \sigma\phi\rho\alpha\gamma\iota\sigma\eta\varsigma$ 22, 10 seine ernstliche Wahrheit hat

2.

Erlangen, den 28. Januar 1861.

Wenn Ihnen die letzterschienenen Hefte unserer Zeitschrift zu Gesichte kommen, so werden Sie vielleicht manche Arbeit darin erkennen, welche im Laufe dieser Monate hat zu Wege gebracht werden müssen [W 378], und überdieß habe ich an meinem Geburtstage, der meine fünfzig Jahre vollmachte, in Gottes Namen eine mir längst auf der Seele liegende schriftstellerische Arbeit angefangen, welche, wenn mir Gott Leben und Kraft schenkt, sie zu vollenden, eine größere Zahl von Jahren in Anspruch nehmen wird, als die Herstellung meines Werkes über den Schriftbeweis [W 281]. Den letzten Anstoß, sie zu unternehmen, gab mir R o t h e s Abhandlung über die Inspiration der heiligen Schrift in den Theologischen Studien und Kritiken [1860, 7 ff., 221 ff.], welche selbst S t i e r eine gewaltige nennt¹, während sie mir nur ein neuer Beweis war, wie sehr sich unsere Kirche zu schämen Ursache hat, daß sie dieser hochwichtigen Tatsache noch nicht mächtiger geworden ist [W 282 f.]. Es wird mir nun freilich nicht vergönnt seyn, an meiner neuen Arbeit ohne Unterbrechung zu bleiben, da ich, wenn es Gottes Wille ist, daß von meinem Werke über den Schriftbeweis eine neue Auflage erscheinen soll, in Folge der Einreden namentlich K l i e f o t h s und D i e c k h o f f s dem Abschnitte, welcher Wesen und Gesetz

1) Vgl. H o f m a n n , Die heilige Schrift neuen Testaments I², 26, Nördlingen 1869.

des Schriftbeweises behandelt, ganz besonders aber dem Lehrganzen einen weit größeren Umfang werde geben müssen [W 215, 246, 259]. Ruft mich aber der Herr vorher ab, so wird mich keine der beiden in Aussicht genommenen Arbeiten bekümmern; die letztere kann unterbleiben, und für die erstere wird er sich dann einen Besseren und Tüchtigeren erlesen. Ihnen aber, theurer Freund, schreibe ich von dem allen, damit Sie nicht nur sehen, daß mir der Herr fort und fort die vollste Fröhlichkeit zur Arbeit und auch zur schriftstellerischen insonderheit bewahrt, sondern auch, daß die Verspätung meiner Erwiderung Ihres Briefes eine entschuldbare ist.

In Ihrer Ausführung über das Versöhnungswerk unsers Heilands geben Sie dem Worte der Stellvertretung einen Sinn, in welchem es auch mein College Frank im zweiten Theile seines Werks über die Theologie der Concordienformel gefaßt hat, und in welchem ich es gern mir aneignen würde, wenn ich nicht glaubte, daß das Wort nicht dazu taugt, zu bezeichnen, was damit bezeichnet seyn soll. Nur dadurch, daß Sie sagen, Gott habe der Menschheit die Möglichkeit gelassen, sich ihm zu versöhnen, gelangen Sie dazu, eine von ihr vermöge ihrer Unfähigkeit, es zu thun, leer gelassene Stelle zu bezeichnen, in die nun Christus eingetreten ist. Aber Gott hat der Menschheit nur die Möglichkeit gelassen, versöhnt zu werden, und in das ihr unmögliche Werk, sie zu versöhnen, ist Christus eingetreten, hat also an unserer Statt getan, was wir nicht bloß nicht konnten, sondern auch nicht sollten. Dieß ist ein ὑπὲρ ἡμῶν, wie es Paulus meint, wenn er II. Kor. 5, 15 schreibt τῷ ὑπὲρ αὐτῶν nicht bloß ἀποθνήσκοντι, sondern auch ἐγερθέντι¹. Die Stelle Jemandes vertreten heißt eine Stelle einnehmen, die sonst er selbst einnehmen müßte, und so paßt das Wort wohl zu der auch von Ihnen abgelehnten, nicht aber zu der von Ihnen ausgeführten Fassung des Versöhnungswerks. Ich hätte mir viel Anfeindung oder Mißtrauen ersparen können, wenn ich nur das Wort beibehalten hätte, und die Allermeisten wissen auch nicht mehr von mir, als daß ich die Stellvertretung läugne und also die Lehre von Christi Blut. Aber was ist daran gelegen, ob sie dieß oder das aus mir machen? Es ist mir lieber, daß ich das, was ich erkannt, und das, was abgeworfen seyn will, auf recht greifbare und unmißverständliche Weise benannt habe: nur dadurch habe ich diese Frage zu einer unumgänglichen gemacht.

1) Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments II, 3², 145, Nördlingen 1877.

.....

Des Mißtrauens gegen mich ist gerade unter den Besten so viel, daß es mir eine überraschende Freude und Erquickung ist, wenn ich es einmal bei Einem anders finde. Vor Gottes Thron hoffe ich ihnen doch zu begegnen, und im Gebete und Glauben sind wir jetzt schon eins, wenn sie es auch nicht wissen.

.....

3.

Erlangen, den 29. Dezember 1861.

.....

Wenn Delitzsch mir vorwirft, meine Schreibart sey zu mathematisch¹, so trifft dieser Vorwurf Sie noch mehr, weil Ihre Perioden noch viel häufiger aussehen wie $a + (b - (c + d))$

Fast könnte ich Sie um Ihre kirchengeschichtlichen Studien und Vorträge beneiden. Wie weit liegt die Zeit hinter mir, wo ich solchen Arbeiten mein Leben meinte widmen zu dürfen! Doch es wäre thöricht und unrecht von mir, wollte ich klagen, daß es so viel anders geworden: hat mich doch der Herr um so mehr in die Schrift eingeführt, und wenn mein wissenschaftliches Leben dadurch reicher geworden ist an Kämpfen, so vielleicht auch reicher an Früchten. Jetzt, wo ich mein letztes Lebenswerk begonnen habe, ist all mein Denken darauf gerichtet, und schränke ich meine Neigungen zu Anderem noch mehr ein, als früher. Dem Herrn sey Dank, daß er mich ohne Hast arbeiten läßt und mir die innere Stille und Ruhe schenkt, Schritt für Schritt vorzuschreiten, so weit der Weg reicht, den er mir zugemessen hat. Ihm danke ich es auch, daß mich die zunehmende Widerwilligkeit nicht blos gegen meine, sondern gegen unsere hiesige Theologie nicht anficht, so schwer sie unsere Wirksamkeit bedroht und beeinträchtigt: wir wollen ihn nur bitten, daß er uns auf dem geraden Wege erhalte, auf den er uns gestellt hat, wie Viele auch dahin und dorthin abbiegen und entweder Beck für christlicher oder Vilmar für lutherischer oder Rothe für wissenschaftlicher achten, eine Ungunst der Meinungen, unter welcher auch namentlich unsere Zeitschrift leidet.

1) Vgl. W. Volck, Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und v. Hofmann², Leipzig 1894, S. 28 f. (?).

4.

Erlangen, den 5. Januar 1863.

.....

Am vorletzten Tage des verwichenen Jahres habe ich eine weitere Abtheilung dieses Werks, die Untersuchung des Briefs an die Galater enthaltend, dem Verleger zugesandt. Ich habe redlich Mühe darauf verwandt und hoffe, daß meine Mühe nicht ungesegnet gewesen ist. Bedeutende Abweichungen von bisherigen Auffassungen haben mich so ängstlich gemacht, daß ich manche Theile drei und vier Mal durchgearbeitet habe, ehe ich es wagte abzuschließen.

5.

München, den 19. September 1863.

.....

Ich habe hier eine lehrreiche Zeit durchlebt, und so ungern ich mich politischer Thätigkeit annahm, so fruchtbar ist sie mir geworden, abgesehen von der geistigen Auffrischung, welche solche Umsetzung in ein ganz neues Lebensgebiet mit sich bringt. Doch wäre mir lieb, wenn ich nun glauben dürfte, meiner staatsbürgerlichen Pflicht damit ein Genüge gethan zu haben, um einem Andern den Platz zu überlassen, auf den man mich gestellt hat. Denn eine Neigung zu dieser Art von Thätigkeit ist mir über der Ausübung eben so wenig gekommen, als ich sie vorher gehabt hatte [W 303]

6.

Erlangen, den 29. Mai 1864.

.....

Möge es Ihnen gelingen zu zeigen ¹, daß man nicht Christ seyn kann, ohne sich in die Mitte eines Mysteries zu stellen, welches sich innerhalb seiner selbst und nach seinen eigenen Gesetzen vollständig durchdenken läßt, aber dabei für das natürliche Erkennen immer, und nicht bloß hier oder da, sondern durchaus Mysterium bleibt, weil es, wenn dem nicht so wäre, auch nicht das Heil der sündigen Welt seyn könnte! Wenn es nicht zweierlei wäre, die Welt und ihre Geschichte mit den Augen des ersten Adam, von außen nach innen, und sie mit den Augen des zweiten Adam, von innen nach außen, anzuschauen, dann wäre Unsinn, was der Apostel von der Weisheit der Welt und der Thorheit Gottes sagt.

1) D. h. in der Repetentenwirksamkeit.

7.

Erlangen, den 6. November 1864.

.....
 Meine Untersuchung des zweiten Briefs an die Korinther schreitet vor, nicht rasch wegen der Schwierigkeit der Aufgabe, wohl aber stetig. Es ist mir die größte Erquickung, mich in das Herz hinein-zudenken, aus welchem dieses reiche, tiefe und mannigfaltige Wort apostolischer Weisheit hervorgequollen ist. Wenn mir auch kein anderer Erfolg meiner Arbeit kund werden sollte, als daß ich von etlichen Geistlichen weiß, denen sie für ihre Amtsführung fruchtbar wird, so wäre dieß sammt dem eigenen Gewinn und Genuß, den sie mir gewährt, vollgenügender Lohn¹.

8.

Erlangen, den 3. Januar 1865.

.....
 Daß Sie zunächst auf dem Gebiete des alten Testaments Ihre Lehrthätigkeit üben wollen, kam mir überraschend, weil ich nicht wußte, in welchem Umfange Sie sich dafür vorbereitet haben. Ich habe vor dreißig Jahren dieses Gebiet nicht ohne leichtsinniges Wagniß betreten [W 51 ff.], durch treibende Gedanken, welche die Behandlung der alttestamentlichen Schrift im Großen und Ganzen betrafen, über das sehr unzureichende Maß meiner wissenschaftlichen Ausrüstung hinauszugreifen veranlaßt. Dieß wird bei Ihnen, was die gelehrte Vorbildung anlangt, anders seyn, und wird auch deshalb anders seyn müssen, weil Sie an Ewald und Bertheau ganz andere Vertreter dieses Wissenszweiges zur Seite finden, als denen ich damals hier den Boden fast ohne Mühe abgewann. Wie wichtig es für mich geworden ist, daß ich von der alttestamentlichen Schrift her an die neutestamentliche kam, wissen Sie selbst, und Angesichts dieser eigenen Erfahrung kann ich mich nur freuen, wenn es sich bei Ihnen ebenso fügt. Doch wird Ihr weiterer Gang, wenn ich recht urtheile, voraussichtlich ein anderer seyn als meiner, indem bei Ihnen das Verlangen nach dogmatischer Erkenntnis vorwiegen wird, während mich das Verlangen nach historischem Verständniß vorzugsweise in meinem Vorschreiten bestimmt hat.

1) Vgl. Th. Zahn a. a. O. 13 W. 355.

9.

Kissingen, den 4. August 1865.

. Ihrer Abhandlung, wenn sie im Druck erscheint¹, sehe ich verlangend entgegen, da sie gewiß auf dem Wege zur Untersuchung der neutestamentlichen Geschichtsbücher eine wesentliche Förderung bieten wird. Bei mir wird es lange währen, bis ich in meiner Untersuchung der neutestamentlichen Schriften an diese Stelle komme. Während meines vierthalbmonatlichen Aufenthalts in München habe ich fleißig an dem Theile derselben, bei dem ich stehe, weiter gearbeitet, bin aber doch erst bis ans Ende des zehnten Kapitels des zweiten Briefs an die Korinther gelangt, dessen Verständniß zu der Klarheit zu bringen, bei der sich mein wissenschaftliches Gewissen beruhigen kann, mir noch weit größere Mühe macht, als ich von Anfang erwartet hatte. Während der hiesigen Kur [W 309] mußte alle Arbeit ruhen. So Gott will, werde ich sie aber, wenn ich nun nächste Woche in das inzwischen verödete Erlangen heimkehre [W 311], mit desto frischeren Kräften wieder aufnehmen. Meine Collegen werde ich in einiger Aufregung über die Schrift finden, mit welcher Kliefoth ihre Erklärung gegen ihn, von der ich vergeblich abrieth, beantwortet hat [W 308]. Was sie darauf thun wollen, weiß ich nicht; wüßte ihnen auch nicht zu rathen [S. 137]. Ich habe mir selbst solche Unannehmlichkeit erspart, indem ich, was Kliefoth gegen mich geschrieben hat², aus Liebe zu ihm, die er mir mit aller Feindseligkeit nicht austreiben soll, lieber ganz ungelesen ließ, so daß ich es nur von Hörensagen kenne [W 308]. Ich wollte mich nicht der Gefahr aussetzen, gegen ihn verbittert zu werden. Darum danke ich aber Ihnen nicht weniger für den Ausdruck Ihrer Theilnahme an der mir von ihm widerfahrenen Behandlung, namentlich aber auch für Ihr Zeugnis, daß ich Theologie und Politik nicht vermenge. Was meine politische Thätigkeit in unserem Lande anlangt, so liegt sie offen vor Jedermanns Augen, und hat der Verlauf unsres letzten Landtags mich hinreichend vor mir selbst gerechtfertigt. Wollte Gott, daß allenthalben in deutschen Landen die Verständigung der politischen Parteien unter sich und der Regierung mit dem Volke so leicht von Statten ginge, wie bei uns. Sie beruht wesentlich auf der Einsicht, daß ein staatliches

1) A. Klostermann, *Vindiciae Lucanae, Gottingae* 1866; vgl. darüber A. Harnack, *Lukas der Arzt*, Leipzig 1906, S. 19. 2) „Zwei politische Theologen“ in *Kliefoths Theol. Zeitschr.*, 1864, Nr. 5.

Gemeinwesen in dem Maße gesund und bei Kräften bleibt, als seine Verfassung mit den in steter Umbildung begriffenen Zuständen in Einklang erhalten wird. Von einer allerwärts gleich anwendbaren Schablone bin ich so weit entfernt als irgendwer. Übrigens sehne ich mich nach dem Augenblicke, in welchem ich des mir aufgenöthigten und wahrlich nur um Gottes willen übernommenen Abgeordnetenberufs ledig werde ¹, und wollte um so mehr, daß er schon da wäre, als meine Besorgniß, daß schwere Zeiten über unser deutsches Vaterland kommen werden, von Tag zu Tag zunimmt. Die politischen Kämpfe machen mir eben so wenig Freude als die theologischen, in denen ich grau geworden bin; deren ich mich aber, so viel an mir liegt, für den Rest meines Lebens zu entschlagen gedenke. Ich will fortarbeiten nach Kräften, aber ohne mich darum zu bekümmern, welche Aufnahme meine Arbeit findet. Wenn mir hin und wieder ein Geistlicher begegnet, welcher mir bezeugt, daß er von dem Werke, das mich beschäftigt, Gewinn habe, so ist mir dieß Erquickung genug, um fröhlich fortzufahren; mögen diejenigen, welche das Recensionsgeschäft treiben, urtheilen wie sie wollen ². Das sey meine Lust, dem apostolischen Worte nachzudenken! Alles Andere suche ich nicht, sondern laß es nur an mich kommen. Und zwar rechne ich dazu auch solche Aufgaben wie jene, über deren von mir angedeutete Lösung Sie so freundlich sich geäußert haben. Ohne die Pflicht, für unsere Zeitschrift zu sorgen, hätte ich über die menschliche Entwicklung Jesu nicht geschrieben. Ist das, was ich geschrieben habe ³, dem Einen und Andern dienlich geworden, so danke ich Gott dafür, aber geschrieben habe ich es nur nebenher und gewissermaßen gezwungener Weise. Ich wünsche, daß auch in unserer Zeitschrift jüngere Kräfte an meine Stelle treten, nachdem ich ihr seit ihrem Entstehen als Mitarbeiter, seit zwanzig Jahren als Mitherausgeber diene. Namentlich denke ich dabei an Frank, den Verfasser der Aufsätze zur Apologetik ⁴. Und so möchte ich überhaupt mehr und mehr in die Stille zurücktreten, während Sie im Begriff sind, hinauszutreten in die flutende Bewegung, in der ich über den beiden größeren Arbeiten, womit ich in sie eingriff, zwei meiner liebsten Freunde verlor, Hävernicks durch mein Werk über Weissagung und Erfüllung ⁵, Kliefoths durch das über den Schriftbeweis. Möge es Ihnen besser ergehen!

1) Vgl. oben Nr. 5. 2) Vgl. oben Nr. 7. 3) ZPK, n. F. 49 (1865), S. 1—40.
 4) ZPK, n. F. 46 (1863), S. 265 ff. u. 331 ff.; 47 (1864), S. 263 ff. 5) W 141, S. 77.
 Harnack-Ehrung.

Vom Luthertum zum Sozialismus.

Von

Cajus Fabricius.

Der Sozialismus hat während der letzten Jahre eine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt. Indem er erst das kaiserliche Rußland und dann das kaiserliche Deutschland zertrümmerte, hat er den Ausgang des Weltkrieges entscheidend beeinflußt und dadurch eine geschichtliche Wirkung ausgeübt, welche die Völker der Erde noch auf Jahrhunderte hinaus empfinden werden. Er ist durch diese Verknüpfung von Umständen zu einem Faktor geworden, der ernstliche Beachtung verdient und einen wichtigen und würdigen Gegenstand für die geschichtliche Forschung im allgemeinen und für die kirchengeschichtliche im besonderen abgibt.

Der Sozialismus ist ein Kind der abendländischen Kultur. Durch tausend Fäden ist er mit der Geistesgeschichte unseres Erdteiles verknüpft. Seine wichtigste Triebkraft freilich, das nie gestillte Verlangen der Masse nach erhöhtem materiellen Genuß und verminderter körperlicher Arbeit, ist zu allen Zeiten gleich und also nicht eigentlich ein Gegenstand geschichtlicher Untersuchung. Aber die eigentümliche Art, wie der heutige Sozialismus dieses Verlangen stillen will, die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die gesellschaftliche Organisation der Arbeit und die gesellschaftliche Verteilung der Arbeitsprodukte, also gerade das spezifisch Sozialistische am Sozialismus, geht auf ganz bestimmte geistesgeschichtliche Einflüsse zurück.

Insbesondere ist es die uralte Tradition des philosophischen Rationalismus, die in der sozialistischen Bewegung unserer Tage machtvoll wirksam ist. Das philosophische Streben

nach rationaler Lebensgestaltung, nach Erhebung des menschlichen Handelns über die wechselnden äußeren Zufälle und über die mannigfachen Einfälle des Individuums und nach Einordnung aller menschlichen Tätigkeiten in allgemeine Gesetze, liegt dem Sozialismus zugrunde. Der Sozialismus wendet dieses Streben auf das Wirtschaftsleben an, indem er den ökonomischen Prozeß den Händen der freien einzelnen Individuen völlig zu entwinden und ihn ausschließlich der Allgemeinheit zu überantworten trachtet, die dann ihrerseits durch Rationierung aller Lebensverhältnisse einen Zustand allgemeiner Befriedigung herbeiführen soll.

In ganz hervorragendem Maße sind als Vorläufer des modernen Sozialismus die philosophischen Utopien anzusprechen, welche die rationale Lebensgestaltung in phantasievollen Bildern als verwirklichten Glückseligkeitszustand der Menschheit dargestellt haben. In ihrer Nachfolge haben die modernen Sozialisten den Zukunftsstaat in leuchtenden Farben geschildert.

Aber damit sind die Elemente nicht erschöpft, die der moderne Sozialismus aus alten europäischen Kulturtraditionen übernommen hat. Die abendländische Geistesgeschichte ist sehr erheblich von christlichen Motiven durchsäuert; und es ist daher von vornherein anzunehmen, daß solche sich auch im modernen Sozialismus geltend machen. Und so liegt es in der Tat. Karl Marx, der bis auf den heutigen Tag mit seinen Ideen die sozialistischen Massen beherrscht und den wir daher hier vor allen anderen ins Auge fassen wollen, ist allerdings jüdischer Herkunft gewesen, und sein System weist dementsprechend einige charakteristisch jüdische Grundgedanken auf. Namentlich wenn Marx nicht müde wird, Leistung und Lohn des Arbeiters rechnerisch gegeneinander abzumessen und ihre Inkongruenz in der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung zu betonen, so spricht daraus ohne Frage der altjüdische Vergeltungsglaube mit seiner Zentralidee der rechnenden Gerechtigkeit. Und wenn er mit revolutionärer Leidenschaft die Proletarier aller Länder zum Kampf gegen die herrschenden Gewalten aufruft, so spürt man darin unverkennbar das Walten altjüdischen Zelotengeistes. Aber Karl Marx lebte in der christlich-germanischen Welt, und da ist es selbstverständlich, daß sein System auch den Einfluß echtchristlicher Überlieferungen verrät.

Als christliche Ahnen des Sozialismus sind insbesondere die schwärmerisch-spiritualistischen Gemeinschaften

zu betrachten, die überzeugt waren, den heiligen Geist unmittelbar in sich zu besitzen, deren Glieder unter sich freie brüderliche Genossenschaften, womöglich mit Gütergemeinschaft, bildeten und den Staat und die äußeren Kirchen gering achteten, teils duldeten, teils bekämpften. Der moderne Sozialismus ist ein profaner Nachkömmling dieser christlichen Bewegung. Der Geist ist geblieben, jedoch vom heiligen Geist zur profanen Vernunft ernüchtert. Die Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit ist noch vorhanden, aber sie ist aus Vorrechten erwählter Kinder Gottes zu „allgemeinen Menschenrechten“ geworden. Die Brüderlichkeit ist aus freier Liebesbetätigung zu rechtlich bindender Solidarität vergrößert. Der Kommunismus hat sich erhalten, aber er ist aus einer Begleiterscheinung zur Hauptsache geworden.

Innerhalb dieser christlichen Bewegung aber ist es vor allem der Geist des Chiliasmus, der vom Christentum her den Sozialismus befruchtet hat.

Wie der Chiliast ein Reich Gottes auf Erden erwartet, worin die Frommen nach Aufhebung des Bösen und des Übels zur Herrschaft gelangen, so erhofft der Sozialist den baldigen Anbruch einer Zeit, wo eine neue Gesellschaft mit einer vernünftigen Wirtschaftsordnung über die Erde herrscht und allem Leid und aller Bosheit ein Ende macht. Der Sozialismus ist verweltlichter Chiliasmus.

Es fragt sich nun, ob der Sozialismus lediglich als Auswirkung der sektiererischen Strömungen im Christentum zu begreifen ist, oder ob nicht vielleicht auch Verbindungslinien zurück zu den großen kirchlichen Ausprägungen unserer Religion gezogen werden können. Hier drängt sich besonders eine Vermutung auf, nämlich die, ob nicht vielleicht ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen dem Sozialismus und dem Luthertum besteht. Ist es doch Deutschland, das führende Land des Luthertums, gewesen, wo die Schöpfer der heute herrschenden sozialistischen Ideen aufgewachsen sind und wo sie ihre grundlegenden Überzeugungen von den letzten Zusammenhängen des Daseins und Lebens empfangen haben. Ist es doch Deutschland, in dem der Sozialismus in einem Maße wie sonst in keinem Lande der Welt die Seele des Volkes durchdrungen hat. Daher muß die Frage aufgeworfen werden, ob diesem Tatbestand etwa ein Zusammenhang zwischen dem Geist des Luthertums und dem Geist des Sozialismus zugrunde liegt.

Dabei ist eins von vornherein selbstverständlich und bedarf

keiner weiteren Erörterung: die Persönlichkeit *Luthers*, des Reformators selbst, mit ihrer die Zeitalter scheidenden weltgeschichtlichen Bedeutung ist auch die Voraussetzung des modernen Sozialismus. Indem Luther die germanischen Völker von den Werken zum Glauben, vom zornigen zum gnädigen Gott, von der Angst zur Ruhe des Gewissens, von der Kirche zu Christus, vom Zwiespalt zwischen Weltlichkeit und Weltflucht zur weltüberwindenden Arbeit führte, hat er alle, die sein Geist durchdrang oder auch nur berührte, aus der knabenhaften Abhängigkeit von der Zuchtrute der Kirche zur Mündigkeit erhoben oder doch wenigstens dafür vorbereitet und ist dadurch zum Bahnbrecher aller Kulturbewegungen geworden, welche die an Unruhe und Gärung reichen letzten Jahrhunderte unserer Geschichte erfüllen. Insbesondere hat Luther durch Vermittlung des Calvinismus auf die ökonomische Emanzipation des Individuums fördernd eingewirkt und damit auf die Ausbildung des Kapitalismus, der seinerseits wiederum die unmittelbare Voraussetzung des Sozialismus bildet. Diesen allgemeinen geschichtlichen Zusammenhang erkennen natürlich auch *Marx* und seine Anhänger in ihrer Weise unumwunden an. Sie würdigen Luther als einen besonders wirksamen Agitator im Befreiungskampf des Bürgertums gegen seine wirtschaftlichen Ausbeuter, den Klerus und den Adel, einem Kampf, der den Sieg der Bourgeoisie und dadurch indirekt den Befreiungskampf des Proletariats heraufgeführt hat ¹.

Dieser Zusammenhang zwischen *Luthers* Person und dem modernen Sozialismus wird von niemandem bezweifelt und steht daher nicht mehr zur Diskussion. Eine andere Frage aber ist es, ob das *Luthertum* gerade in seiner eigentümlichen, vom Calvinismus unterschiedenen Art zum Sozialismus eine besonders enge Beziehung hat. Auf den ersten Blick scheint diese Vermutung allerdings höchst befremdlich. Ist doch gerade die gottergebene und konservative Art des Luthertums dem revolutionär und fortschrittlich gestimmten Sozialismus im höchsten Grade zuwider und wird mit der denkbar größten Energie bekämpft, weil sie die „Knechtseligkeit“ befördert und damit eine Gesinnung erzeugt, die der sozialistischen diametral entgegengesetzt ist. Schon in einer seiner frühesten Kundgebungen sagt *Marx* mit Beziehung auf diese Seite des Luthertums: „Luther hat die Knechtschaft aus Devotion besiegt, weil er die Knechtschaft

1) Vgl. z. B. *Karl Kautsky*, Vorläufer des neueren Sozialismus, 3. Aufl., 1913, Bd. 2, S. 3 ff.

aus Überzeugung an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußeren Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum inneren Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt hat“¹. Und ähnliche Töne werden bis auf den heutigen Tag im Lager des Sozialismus angeschlagen. Aber dennoch liegt, wie schon bemerkt, die Tatsache vor, daß der Sozialismus seine höchste Blüte im Hauptlande des Luthertums, in Deutschland erlebt hat, wie umgekehrt der wirtschaftliche Gegensatz des Sozialismus, der Kapitalismus, gerade in den Ländern mächtig geworden ist, deren Protestantismus spezifisch calvinistisches Gepräge trägt. Nun ist dieser zuletzt genannte Zusammenhang mehr als bloß geographisch. Vielmehr enthält der Kapitalismus, wie M a x W e b e r in seinen geistvollen Untersuchungen² nachgewiesen hat, unleugbar ein calvinistisches Motiv. Sollte nicht in ähnlicher Weise ein lutherisches Motiv im Sozialismus nachzuweisen sein?

Ein solcher innerer Zusammenhang zwischen Luthertum und Sozialismus ist in der Tat vorhanden. Es soll im folgenden der Versuch gemacht werden, die Verbindungslinie zu ziehen, die beide Erscheinungen der Geschichte durch die Jahrhunderte hindurch miteinander verbindet.

Wenn wir zunächst im allgemeinen die Frage stellen, wo etwa die Brunnenstube des Sozialismus liegen mag, die ihre Nahrung aus dem Geist des Luthertums empfängt, so muß man beachten, daß K a r l M a r x mit der religiösen Überlieferung Deutschlands vor allem durch ein starkes geistiges Band zusammenhängt. Das ist die H e g e l s c h e P h i l o s o p h i e. H e g e l war nicht nur von Haus aus Theologe vom Fach, sondern seine Philosophie ist aus der Theologie herausgewachsen und er hat bis an sein Lebensende die Philosophie als eine Art von Religion betrachtet. Gott war der eigentliche Inhalt seines Philosophierens. Wenn also irgendwo, so ist bei H e g e l die Brücke zu suchen, die vom Luthertum

1) M a r x, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Deutsch-französische Jahrbücher 1844, S. 79. 2) M a x W e b e r, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 20, S. 1 ff. und Bd. 21, S. 1 ff.

zum Sozialismus führt, und wir werden also zu fragen haben, wie die Hegelsche Philosophie einerseits mit dem Luthertum, andererseits mit dem Marxismus zusammenhängt. Dabei kommt es aber nicht darauf an, ob irgendein beliebiger Zusammenhang zwischen Luthertum und Hegelscher Philosophie und irgendein beliebiger anderer Zusammenhang zwischen Hegelscher Philosophie und Marxistischem Sozialismus besteht. Vielmehr ist zu fragen, ob gerade das, was den Kern des Luthertums ausmacht, in der Hegelschen Philosophie mächtig ist und ob gerade dieser kernhaft lutherische Geist den Philosophen mit dem National-ökonomien verbindet.

Es gilt zunächst, sich in Kürze zu erinnern, was den Charakter des Luthertums im Unterschiede vom Calvinismus ausmacht. Beiden Typen des evangelischen Christentums ist es gemein, daß im Mittelpunkt das innerlich von Gott begnadete Individuum steht und daß um dieses Grunderlebnis der Begnadigung alles übrige kreist. Aber eigentümlich verschieden ist die Richtung, in der sich in beiden Fällen das fromme Gemüt bewegt. Im Luthertum verläuft die Bewegung vorwiegend aus der Angst des Sündenelends heraus in den Frieden der objektiven göttlichen Sündenvergebung hinein, im Calvinismus hingegen umgekehrt aus dem Bewußtsein der objektiven göttlichen Begnadigung heraus in die vielgestaltige äußere Wirklichkeit mit ihren Kämpfen und Aufgaben hinein. Der Lutheraner erlebt an der göttlichen Gnade in erster Linie immer dies, daß sie sein erschrecktes Gewissen beruhigt, also daß sie unendliche Liebe und ewiges Erbarmen ist. Er findet sie geoffenbart in der objektiven Sendung Christi, die geschehen ist, damit allen Menschen geholfen werde. Er ordnet sich Christus als dem Herrn unter, indem er sich mit allen Gläubigen seinem Wort und seinen Sakramenten in seiner Kirche unterordnet. Der Reformierte hingegen erlebt an der Gnade vor allem dies, daß sie ihm als diesem ganz bestimmten Individuum gilt und überhaupt, daß sie souveräne Setzung der Menschen und der Welt in ihrer ganz bestimmten Eigentümlichkeit ist. Er erlebt dies unmittelbar in dem Bewußtsein seiner eigenen Erwählung. Er kennt Christus wesentlich als den Erlöser der erwählten einzelnen und die Kirche als die Gemeinschaft der erwählten einzelnen, deren jeder für sich ein Heiliger sein soll und in der es mehr auf die Darstellung dieser persönlichen Heiligkeit als auf die objektive, überindividuelle Wirkung

der Gnadenmittel ankommt. Dort handelt es sich also um ein Heraustreten des Individuums aus der eigenen Individualität heraus in die Sphäre der universellen Gnade, hier um ein Heraustreten aus der überindividuellen göttlichen Gnade und um eine Darstellung der Begnadigung an dem eigenen individuellen Subjekt. Dort eine Richtung auf Verschmelzung des Endlich-Menschlichen und Unendlich-Göttlichen, hier eine Richtung auf Unterscheidung des Endlich-Menschlichen und Unendlich-Göttlichen.

Und weiter: die äußeren Dinge, der Kultus und das weltliche Leben, sind für den Lutheraner etwas Peripherisches. Er läßt überlieferte Kultformen stehen, er genießt unbefangen die Güter der Erde. Das Leben ist ihm überhaupt mehr Gabe als Aufgabe. Er rühmt sich seiner Freiheit vom Gesetz. Gute Werke kennt er nicht so sehr als heilsnotwendige Pflichten, sondern vielmehr als Früchte, die von selbst aus dem Glauben erwachsen. Die Berufsarbeit ist ihm heilig als göttliche Anordnung und weniger als Erfüllung einer in sich wertvollen Aufgabe. Dagegen behandelt der Calvinist die äußeren Dinge mit größter Genauigkeit. Im äußeren Kultus wie im weltlichen Leben lehnt er alles ab, was an Kreaturvergötterung erinnert. Er ist ein Feind jedes bloßen Kulturgenußes. Vielmehr ist er überzeugt, daß er die Pflicht hat, seine persönliche Erwählung durch ein heiliges Leben zu bewähren. Er betont die Gültigkeit des Gesetzes für den Christen und die Wichtigkeit guter Werke. Er faßt die Berufsarbeit mehr unter dem Gesichtspunkt der Aufgabe als der Gabe. Für die Lebenspraxis des Luthertums gilt daher im allgemeinen der Grundsatz, daß man dankbar genießt, was Gott gibt, und gehorsam ausübt, was er gebietet, ebendarum, weil er es ist, der gibt und gebietet. Im Calvinismus hingegen kreist alles um das eigene Selbst. Es herrscht streng asketische Selbstdisziplinierung durch rastlose Arbeit zu zweckvoller Lebensgestaltung.

Alles in allem ist zu sagen: im Luthertum bewegt sich das einzelne fromme Subjekt aus der *Unruhe* der Welt und seiner selbst hinein in die *Ruhe* Gottes und schaut dann die Welt und sein eigenes weltliches Leben als in Gott ruhend an. Im Calvinismus bewegt es sich umgekehrt aus der *Ruhe* Gottes heraus in die *Unruhe* der Welt und der eigenen kämpfenden Seele hinein und bemüht sich, durch unermüdliche Arbeit an sich und der Welt göttliches Leben in die Welt hineinzutragen. Im Luthertum überwiegt das Stillhalten im Genuß des Göttlichen und das Gehenlassen und

Geschehenlassen im weltlichen Leben, im Calvinismus hingegen überwiegt der tätige Gottesdienst mitten im Weltgetriebe. Dort eine Neigung zum Universalismus und Quietismus, hier zum Individualismus und Aktivismus. Nicht mit Unrecht hat man die beiden Konfessionen mit den Schwestern Maria und Martha verglichen¹.

Dieser verschiedenartige Geist der beiden evangelischen Konfessionen ist nun auch in der philosophischen Bewegung zu spüren, welche die letzten Jahrhunderte erfüllt. Diese Bewegung trägt allerdings zunächst interkonfessionellen Charakter, ja sie legt Wert darauf, über den Konfessionen zu stehen. Sie enthält aber ohne Frage doch auch Nachwirkungen konfessioneller Motive, die teils noch deutlich den Stempel ihrer Herkunft tragen, teils in eigentümlicher neuer Mischung erscheinen. Das gilt sowohl von den Philosophien ganzer Länder als auch von der besonderen Art einzelner Philosophen. In dem Lande, das während der Aufklärungszeit zunächst die führende Rolle spielte, in England, überwiegt die Neigung zum theoretischen Empirismus und zum praktischen Individualismus und Utilitarismus. Wie im Calvinismus sich das fromme Gemüt aus der göttlichen Ruhe in die geteilte Wirklichkeit hineinbewegte, so bewegt sich jetzt das vernünftige Denken des Philosophen aus der eigenen Tiefe hinaus auf das Feld der unmittelbaren Erfahrung und der unmittelbar nutzbringenden Tätigkeit. Auch im lutherischen Deutschland sind die Einflüsse dieser Philosophie und damit auch ihre reformierten Motive zu spüren. Doch überwiegt, je länger es dauert, hier eine andere Richtung des Philosophierens, die unverkennbar spezifisch lutherische Motive verrät. Es herrscht hier die Neigung zum theoretischen Rationalismus und zum praktischen Universalismus vor. Wie man im Luthertum aus der Unruhe der Welt in den Frieden Gottes flüchtete, so flüchtet man jetzt in der Philosophie aus dem Wirrwarr der Sinnenwelt in die verklärten Sphären der reinen Vernunft, versenkt sich bewundernd in die Weisheit des vernünftigen Welturhebers und begeistert sich für das

1) Über den Unterschied des reformierten vom lutherischen Christentum vgl. besonders: Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, 1855; Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart I, IV, 1) 1909, bes. S. 527 ff.; Derselbe, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, S. 512 ff.

hohe Ideal einer alle einzelnen umspannenden Humanität. Schon L o c k e und L e i b n i t z sind typische Vertreter dieser verschiedenartigen Geistesrichtungen. Noch stärker aber treten die Unterschiede hervor, wenn wir etwa H u m e , S m i t h , B e n t h a m , M i l l auf der einen und die deutschen Idealisten auf der anderen Seite ins Auge fassen ¹.

In eigentümlicher Mischung erscheinen diese verschiedenen Motive bei K a n t. Er ist insofern ein Erbe des deutsch-lutherischen Geistes, als er sowohl in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie entschieden der Vernunft mit ihrer Einheit und ihrer Allgemeingültigkeit den Vorzug vor der Sinnlichkeit gibt. Aber in seiner theoretischen Philosophie findet sich bekanntlich ein starker Zusatz von englischem Empirismus, und in seiner Ethik erscheint die Vernunft nicht als das Gebiet, in dem der Geist seine selige Ruhe findet, sondern als strenge Gesetzgeberin, die in scharfen Gegensatz gegen alles unbefangene Genießen des Gegebenen tritt. Dies ist übrigens bei K a n t nicht bloß auf philosophische Einflüsse zurückzuführen, sondern ist ohne Frage auch eine Wirkung des schottischen Blutes, das in seinen Adern rollte, wie auch der streng pietistischen Erziehung seiner Jugend, die mit ihrer Gesetzlichkeit ein calvinistisches Motiv in sich enthielt.

Die nachkantische Spekulation mit ihrer Versenkung in das Unendliche bedeutet das verstärkte Aufleben des philosophischen Geistes, der dem lutherischen Typus des evangelischen Christentums entspricht. In dieser Bewegung nimmt H e g e l einen der vornehmsten Plätze ein, und gerade an ihm kann man den inneren Zusammenhang zwischen Luthertum und idealistischer Spekulation besonders deutlich erkennen.

H e g e l gehörte als Schwabe zu einem Volksstamm, der seit mehr als zweihundert Jahren in einer sehr ausgeprägten lutherischen Tradition lebte, dem das Luthertum in Fleisch und Blut übergegangen war und der auch in der pietistischen Bewegung seinen lutherischen Geist sehr deutlich zum Ausdruck brachte. Aus dieser Atmosphäre sind ohne Frage unmeßbare Einflüsse unbewußt in das Gemüt des werdenden Philosophen übergegangen. Indessen wir brauchen uns

1) Auf reformierte Motive im Geist der Aufklärung macht u. a. S c h n e c k e n b u r g e r (S. 104—107) aufmerksam. T r o e l t s c h (Kultur der Gegenwart S. 552) betont den Zusammenhang zwischen Luthertum und spekulativer Philosophie.

nicht auf das Unmeßbare und Unbewußte zu beschränken. Hegel hat vielmehr sich selbst mit Stolz als Lutheraner gefühlt, und es liegen ganz bestimmte geschichtliche Faktoren vor, welche die Brücke andeuten, die vom Luthertum zur Hegelschen Philosophie hinüberführt.

In seiner frühesten Jugend, namentlich in seiner Schulzeit, hat allerdings Hegel, soweit unsere Quellen uns Kunde geben, nicht den Geist des strengen Luthertums, weder den Geist der lutherischen Orthodoxie noch den des lutherischen Pietismus in sich aufgenommen. Es war die Luft der vulgären Aufklärung, die seine Seele einatmete. Griesinger, der ihn konfirmierte, war der neuen Zeit zugeeignet¹. Und auf dem Stuttgarter Gymnasium, das er besuchte, herrschten durchaus die Anschauungen des 18. Jahrhunderts. Immerhin war die Aufklärungsreligion, die er in sich aufnahm, mit ihrem ständigen Hinweis auf die liebevolle göttliche Vorsehung und auf die Pflicht, der Menschheit im ganzen zu dienen, vom Luthertum her beeinflusst. Recht eigentlich ist er erst auf der Universität dem altlutherischen Geist nahe gekommen. Er hat im theologischen Kursus von 1790 bis 1793 fast nur bei Storr gehört, der ein in der Richtung auf die Aufklärung erweichtes, aber doch nicht aufgeklärtes Luthertum vertrat².

Ungleich höher noch ist der Einfluß zu veranschlagen, den die jugendlichen Freunde Hölderlin und Schelling auf den inneren Werdegang Hegels in immer wachsendem Maße ausübten. Diese beiden hatten ihre Jugend nicht in der Luft der vulgären Aufklärung, sondern in der geistlichen Atmosphäre der Klöster verlebt. Schelling stammte aus einem Pfarrhause, in dem der Geist des alten Bengel lebendig war, und Hölderlin bekundete in seiner Jugend eine tiefe und zwar eine spezifisch lutherische Frömmigkeit, die Hinwendung der Seele aus der Unruhe der Welt in die heilige Stille der Gottheit. Sie waren daher beide viel unmittelbarer als Hegel zur pantheistischen Mystik disponiert, deren Geist dann im Stift zu Tübingen die drei Freunde ergriff. Hegel, der sich zunächst von Kant mächtig angezogen fühlte, kam unter

1) Vgl. Rosenkranz, Hegels Leben, 1844, S. 4 ff., RE³ II, 39.

2) Über Storr vgl. RE³ 20, 152 f. Sehr hoch wird die Bedeutung Storrs für Hegel von Dilthey eingeschätzt (Die Jugendgeschichte Hegels, ABA 1905, bes. S. 10 ff., eine bedeutende Abhandlung, die auch zum Folgenden zu vergleichen ist).

der Einwirkung seiner ihm vorauseilenden Freunde mehr und mehr in diese Bahn, eignete sich die Denkweise, ja die Ausdrücke Hölderlins und Schellings an. Und indem nun Hegel sich aufs neue in das Studium der christlichen Religion vertiefte, entstand eine eigentümliche Philosophie, in der sich Luthertum und pantheistische Mystik gegenseitig anzogen, verstärkten, mischten und durchdrangen¹.

Diese Gedankenentwicklung liegt in Hegels theologischen Jugendschriften vor. Es ist gerade für unser Problem ungemein lehrreich, sich in diese tiefsinnigen Niederschriften zu versenken, weil in ihnen der Zusammenhang zwischen Luthertum und Spekulation geradezu mit Händen zu greifen ist².

Schon in einer frühen Abhandlung über Volksreligion und Christentum wendet sich Hegel kritisch gegen Camper's Theophron, den er in seiner Gymnasialzeit gelesen hatte, ein Buch, in dem (unter dem Einfluß englischer und d. h. reformierter Denkweise) das sittliche Verhalten als Ausfluß praktischer Lebensklugheit und vernünftiger Berechnung geschildert wurde. Er schreibt: „Aufklärung des Verstandes macht zwar klüger, aber nicht besser. Führt man auch die Tugend auf Klugheit zurück, rechnet man dem Menschen vor, daß er ohne Tugend nicht glücklich werden könne, so ist die Berechnung viel zu spitzfindig und zu kalt, als daß sie im Moment des Handelns wirksam sein, als daß sie überhaupt Einfluß aufs Leben haben könnte“³.

Später wendet sich Hegel dann auch energisch gegen den feineren Moralismus Kants mit seinen leisen Erinnerungen an das reformierte Lebensideal. In seinem „Leben Jesu“ von 1795 steht er allerdings noch auf dem Boden der Kantischen Philosophie⁴. Aber am Ende des Jahrhunderts wendet er ihr in seinen Aufsätzen über den Geist des Christentums und sein Schicksal entschieden den Rücken⁵. „Der moralisch im Sinne Kants Handelnde trägt den Herrn in sich, ist aber zugleich sein eigener Knecht“⁶. „Moral ist nach Kant die Unterjochung des einzelnen unter das Allgemeine, der Sieg des Allgemeinen über sein entgegengesetztes einzelnes — eher (und das ist Hegels eigene Meinung) Erhebung des einzelnen zum Allgemeinen, Vereinigung —, Aufhebung der beiden Entgegengesetzten durch Vereinigung“⁷.

1) Vgl. Klaiber: Hölderlin, Hegel, Schelling, 1877. 2) Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von Nohl 1907. 3) Nohl 12. 4) Ebenda 73—136. 5) Ebenda 241. 6) Ebenda 266. 7) Ebenda 387.

Wie in den letzten Wendungen schon angedeutet, setzt H e g e l jetzt der Kantischen seine eigene neue Gesamtanschauung entgegen. Diese aber stellt sich dar als eine eigentümliche Mischung von christlicher Religiosität und mystischem Pantheismus. Das Christentum aber wird nun ganz lutherisch verstanden. Im Evangelium ist für H e g e l die Hauptsache jetzt nicht mehr das moralische Gesetz, sondern die Predigt von Gott als dem Vater, von der Sündenvergebung und Versöhnung. Damit mischt sich dann der philosophische Gedanke des Lebens, das die große All-Einheit darstellt, das sich spaltet und dadurch für das einzelne lebendige Wesen zum Schicksal wird und durch Liebe sich wieder vereinigt. „Leben,“ so heißt es, „ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist“¹.

„Im Schicksal erkennt der Mensch sein eigenes Leben, und sein Flehen zu demselben ist nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst“². „In der Liebe findet sich das Leben selbst als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit desselben.“ In diesen Rahmen wird dann die christliche Idee der Versöhnung hineingestellt. Darüber lesen wir: „Das Leben hat in der Liebe das Leben wiedergefunden. Zwischen Sünde und ihrer Vergebung tritt so wenig als zwischen Sünde und Strafe ein Fremdes ein. Das Leben entzweite sich mit sich selbst und vereinigte sich wieder“³. „Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen“⁴.

Hier können wir mit voller Klarheit die Quellen erkennen, aus denen die später so einflußreiche philosophische Weltanschauung geflossen ist. Für unser Problem ist von entscheidender Bedeutung, daß die Auffassung des Christentums die wesentlich lutherische ist, und daß die Bewegung der philosophischen Gedanken sich in geradezu überraschender Harmonie befindet mit der Bewegung des lutherisch frommen Gemüts. Hier die Versöhnung des Sünders mit Gott, dort die Versöhnung des entzweiten Lebens mit sich selbst. Die Bewegung geht in beiden Fällen aus der Unruhe der Entzweiung heraus in die Ruhe der Vereinigung hinein.

Und dieser Charakter bleibt auch in H e g e l s ausgebildetem philosophischen System gewahrt. In diesem Gedankengebäude ist allerdings die lebendige Wirklichkeit in einen Panzer logischer Denkbestimmungen gekleidet. Beherrschend sind die Gesichtspunkte

1) N o h l S. 280. 2) S. 282. 3) S. 289. 4) S. 296. Vergleiche zum Ganzen auch: H a y m, Hegel und seine Zeit, 1857.

des „Allgemeinen“ und des „Besonderen“. Das „Leben“ wird zur „Idee“, das „Schicksal“ zum „Anderssein“, die „Liebe“ zur „Rückkehr der Idee in sich selbst“. Aber die Bewegung des Gedankens bleibt auch in der ausgebildeten Hegelschen Philosophie dieselbe wie die Bewegung des frommen Gemüts im Luthertum. Das Allgemeine entzweit sich im Besonderen und findet im Besonderen sich selbst als Allgemeines wieder. Das ist nach H e g e l der Sinn des Weltprozesses im ganzen wie im einzelnen. Der absolute logische Weltgrund entzweit sich in der Natur mit sich selbst, um sich dann im Geistesleben wieder mit sich selbst zu vereinigen. Und der endliche Geist, der sich als besonderes Subjekt der Natur gegenüber vorfindet, erhebt sich zu der Erkenntnis, daß seine eigene endliche Vernunft wesentlich identisch ist mit der unendlichen Weltvernunft.

Man kann hiernach die Hegelsche Philosophie geradezu als ein rationalisiertes Luthertum bezeichnen. Aus dem gnädigen Gott, der die Welt schafft und die Menschheit durch Christus erlöst, ist das logische Denken geworden, das sich in der Natur zum Anderssein entäußert und sich im Geist mit seinem Anderen wieder zusammenfindet. Aus dem Sünder, der aus den Schrecken des Gewissens heraus sich in die sündenvergebende Gnade flüchtet und von diesem Standort aus die Welt und sein Leben als in Gott geborgen betrachtet, ist der philosophisch denkende Geist geworden, der sich aus dem Wirrwarr und Zwiespalt der geteilten Welt zur Einheit des höchsten Gedankens erhebt und von hier aus die gesamte Fülle des Besonderen als Selbstentfaltung des Allgemeinen erkennt.

Und nun stehen wir an der Schwelle des marxistischen Sozialismus. Im System von K a r l M a r x begegnet uns der Hegelsche Geist auf Schritt und Tritt, freilich in verwandelter Gestalt. Der allgemeine logische Weltgeist hat sich zum Geist der wirtschaftlichen Entwicklung verdichtet, aber er hat in dieser Verdichtung seine typischen Züge behalten. Wie bei H e g e l so wird auch hier das Weltgetriebe als ein lebendiger Entwicklungsprozeß gedacht. Doch ist aus dem Kampf der Ideen, der nach H e g e l die Geschichte beherrscht, ein Kampf verschiedener Gesellschaftsklassen ums tägliche Brot geworden. Und ebenso wie bei H e g e l ist das letzte nicht Kampf, sondern Versöhnung, Einheit, Harmonie. Diese Gesichtspunkte werden von M a r x und seinen Anhängern mit besonderem Nachdruck für die Gegenwart und Zukunft der Weltentwicklung geltend gemacht. Aus der idyllischen Form des mittelalterlichen Klein-

betriebs — so konstruieren sie die Wirtschaftsgeschichte — geht heute der Weg durch den heillosen Kapitalismus zum vollkommenen Zustand des Sozialismus. Im Kleinbetrieb ist das durch primitive Verhältnisse gebundene Individuum Träger des gesamten Wirtschaftslebens. Es ist zugleich Besitzer der Produktionsmittel, zugleich Arbeiter und zugleich Besitzer der Arbeitsprodukte. Aber im Kapitalismus tritt die Entzweiung, die Selbstentäußerung des wirtschaftlichen Geistes ein. Träger des Wirtschaftslebens werden die völlig ungebundenen Individuen, unter denen die kräftigeren sich die Produktionsmittel aneignen, während sie die Masse der Schwächeren enteignen und sich unterwerfen. Diese nicht besitzende Masse wird das Subjekt der Arbeit, während die Besitzenden nicht arbeiten. Und die Arbeitsprodukte gehören wiederum den nicht arbeitenden Besitzern der Produktionsmittel. Hier befindet sich also die wirtschaftliche Entwicklung im Stadium der Zersplitterung, der Anarchie, der Disharmonie zwischen Arbeit einerseits und Besitz und Genuß andererseits, wobei die arbeitende Masse um die Früchte ihrer Arbeit gebracht und dem Hunger und dem Elend jeder Art preisgegeben ist, während im Gegensatz hierzu die nichtarbeitenden Kapitalisten ein Leben herrlich und in Freuden führen. Aber aus diesem Zustand des Elends und des Kampfes wächst ein Zustand des Glücks und des Friedens hervor, der Sozialismus. Die Masse der nichtbesitzenden Arbeiter enteignet die nichtarbeitenden Besitzer, eignet sich die gesamten Produktionsmittel und die gesamten Arbeitsprodukte an. Und so tritt dann eine völlige Harmonie des wirtschaftlichen Lebens ein, indem dasselbe ein Subjekt alle Momente des wirtschaftlichen Prozesses beherrscht. Die Gesellschaft besitzt, die Gesellschaft arbeitet, die Gesellschaft genießt. Es ist ganz besonders charakteristisch für die Schriften von Marx und seinen Anhängern, daß in ihnen immer aufs neue gerade das Elend des Kapitalismus dem Glück des Sozialismus aufs schärfste gegenübergestellt und der Weg von jenem Elend zu diesem Glück beschrieben wird. Gerade hierin aber zeigt sich besonders handgreiflich die Hegelsche Art des Marxismus. Die Erhebung des logischen Geistes aus der Sphäre des Besonderen in die des Allgemeinen, die nach Hegel die Tendenz des gesamten Weltprozesses darstellt, erscheint im Marxismus als Erhebung des wirtschaftlichen Geistes aus der Anarchie der einzelnen Individuen zur kompakten Einheit der sozialistischen Gesellschaft,

d. h. von den einzelnen gesonderten Exemplaren der Gattung Mensch zur verwirklichten Einheit der Menschheit. Und die Erhebung des subjektiven Geistes vom Besonderen zum Allgemeinen erscheint nun als die Erhebung des einzelnen Arbeiters aus Überarbeit und Hunger zu ruhigem Besitz und Genuß bei eingeschränkter Arbeit ¹.

Wir sind hiermit am Ziel unserer Untersuchung angelangt. Es ist uns gelungen, die Verbindungslinie zu finden, die vom Luthertum zum Sozialismus führt. Es ist in der Tat, wie wir von vornherein vermuteten, nicht zufällig, daß gerade das Land des Luthertums auch zum Lande des Sozialismus geworden ist. Wir haben vielmehr in der Hegelschen Philosophie rationalisiertes Luthertum, im Marxismus aber ökonomisierte Hegelsche Philosophie und also letzten Endes ökonomisiertes Luthertum entdeckt. Der lutherische Geist mußte freilich erst diese doppelte Verwandlung durchmachen, um sozialistische Gestalt zu gewinnen. Aber durch beide Verwandlungen hindurch ist die ganz eigentümliche Art des Luthertums bewahrt geblieben. Die wirtschaftliche Bewegung ist im Sozialismus genau von der gleichen Art wie die philosophische bei Hegel und die religiöse im Luthertum. Aus der Unruhe des Sündenerlebnisses heraus bewegt sich das fromme Gemüt hin zur Ruhe der göttlichen Sündenvergebung; aus der Unruhe des Besonderen erhebt sich der philosophische Geist zur Ruhe des Allgemeinen; aus der Unruhe der individualistischen Produktionsweise erhebt sich der Arbeiter zur Ruhe in der sozialistischen Gesellschaft.

Die Linie, die vom Luthertum zum Sozialismus führt, bildet eine genaue Parallele zu der anderen, die den Calvinismus mit dem Kapitalismus verbindet. Aus dem isolierten Individuum des Calvinisten, der seiner persönlichen Erwählung gewiß zur Verherrlichung der Ehre Gottes rastlos in der Welt tätig ist, wird zunächst bei der allgemeinen Säkularisierung des Lebens in der modernen Kultur der Aufklärung das vernünftige Individuum, das unermüdlich tätig ist, um durch vernünftige Mittel zu erreichen, was seinem Nutzen dient, ja dem die nutzbringende Tätigkeit zum Selbstzweck wird. Dieses aufs wirtschaftliche Gebiet übertragen, ergibt den Kapitalisten, der ganz auf sich selber steht und sein ganzes Handeln nach seinem wirtschaftlichen Profit einrichtet, der erwirbt, um immer mehr zu erwerben, und der auch von den anderen freien Individuen

1) Vgl. Plenge: Marx und Hegel, 1911

erwartet, daß sie ihr Leben der rastlosen Arbeit weihen, sei es als dienende Arbeiter oder als herrschende Kapitalisten.

Man kann hiernach die beiden geschichtlichen Entwicklungen in ihrer Parallelität und zugleich in ihrem Gegensatz auch so beschreiben: der Kapitalist, der alle Kräfte anspannt, um durch eine aufs höchste gesteigerte Arbeitsleistung seinen Erwerb ins Unge-messene auszudehnen, ist der verweltlichte Nachkomme des strengen Calvinisten, der im gewissen Besitz seiner Erwählung ohne Rast an seiner persönlichen Heiligung arbeitet. Der Sozialist hingegen, der sich mit der gesamten Menschheit zu vereinigen trachtet, um in ihrem Schoße von übermäßiger Arbeit auszuruhen, ist der weltliche Erbe des Lutheraners, der sich nach vergeblichem Mühen um Werk-gerechtigkeit der für alle Menschen bestimmten göttlichen Gnade in die Arme wirft.

Wir kommen zum Schluß. Unsere Untersuchung hatte die Auf-gabe, aus der Fülle der geschichtlichen Beziehungen, die den modernen Sozialismus mit der europäischen Vergangenheit verknüpfen, die e i n e Verbindungslinie kräftig herauszuheben, die zum Luthertum zurückführt. Dabei ist natürlich nicht die Meinung, daß der Sozialis-mus als eine Bewegung i n n e r h a l b des Luthertums charakteri-siert und dieses gewissermaßen für die sozialistische Bewegung verantwortlich gemacht werden soll. Vielmehr bleiben daneben all die anderen Faktoren, deren wir eingangs gedacht haben, als höchst wichtige geschichtliche Triebkräfte bestehen. Das gilt von dem allgemeinen Hunger des Volkes nach vermehrtem Besitz und Genuß, von dem philosophisch-rationalistischen Utopis-mus, vom christlich-chiliastischen Spiritualismus, vom jüdischen Vergeltungsglauben und nicht zuletzt vom Kapitalismus. Aber es ist doch von einigem Wert, neben diesen allgemein anerkannten Beziehungen auch jenen Zusammenhang zwischen lutherischem und sozialistischem Geist hervorzuheben, einen Zusammenhang, dessen Betrachtung uns in die geheimnisvollen innersten Tiefen des ge-schichtlichen Werdens hineinführt ¹.

Es versteht sich von selbst, mag aber doch noch ausdrücklich bemerkt werden, daß durch die gewonnene geschichtliche Ver-bindungslinie der marxistische Sozialismus nicht etwa zum echten

1) Weitere geschichtliche und besonders systematische Gesichtspunkte enthält die Schrift des Verfassers: Verträgt sich das Christentum mit dem Sozialismus? 2. Aufl. 1921.

und legitimen Erben des Luthertums in der Gegenwart gestempelt werden soll. Diese Ansicht könnte nur aus einer dogmatischen Voreingenommenheit für den Sozialismus erwachsen, die in dieser Bewegung den eigentlichen Kern des heutigen Geisteslebens, ja auch der heutigen Religionsentwicklung erblickt. Eine objektive Geschichtsbetrachtung wird den Sozialismus immer nur als das werten können, was er ist, als ein gewisses Stadium in einem einzelnen Gebiet der profanen Kultur, nämlich im Gebiet des wirtschaftlichen Lebens. Die vorstehende Skizze hat keinen anderen Sinn als den, zu zeigen, wie der Marxismus eine gewisse Beeinflussung durch lutherischen Geist verrät, und es sollte dadurch erklärt werden, warum er gerade in Deutschland mit seiner überwiegend lutherischen Tradition so mächtig geworden ist. Er ist aber nicht der echte Repräsentant dieser lutherischen Kultur, sondern ein stark aus der Art geschlagener Abkömmling des Luthertums, auf dessen Antlitz wohl noch einzelne Züge an seine geistlichen, viel zahlreichere aber an seine weltlichen Ahnen erinnern.

Der Begriff der Kirche bei den Kirchenhistorikern.

Von

Martin Rade.

Daß die protestantischen Systematiker mit dem Kirchenbegriff ihre liebe Not haben, ist bekannt. Nicht, als ob sie nicht ein jeder für sich ihren festen Begriff hätten. Auch läßt sich wohl ein gemeinsamer Besitz aller leicht herausstellen. Aber man will doch, mit Schleiermacher zu reden, der Kirchenleitung dienen. Man will die Praxis beeinflussen, klären und richten. Und da gelingt es nun nicht, die fatalsten Differenzen im Gebrauch des Wortes „Kirche“ so zu überwinden, daß das mit wünschenswerter Autorität möglich wäre. Das Wort ist zu vieldeutig geworden; und seinen Sinn zu konzentrieren und zu begrenzen, für die verschiedenen Bedeutungen andere Termini einzuführen, will nicht gelingen.

Es liegt nahe, Hilfe in solchem Zustande bei den Kirchenhistorikern zu suchen. Sie haben ja täglich und stündlich von Berufs wegen mit dem Kirchengedanken zu hantieren. Sie werden also einen festen Begriff davon besitzen. Man hört auch nicht, daß sie miteinander darüber stritten. Oder daß sie überhaupt eine gewisse Schwierigkeit dabei empfänden. Sollten also nicht die Systematiker den Kirchenbegriff der Kirchenhistoriker einfach einmal annehmen und von da aus die übrigen Kirchenbegriffe ordnen und definieren oder durch Synonyma ersetzen?

Es ist ja zwar selbstverständlich, daß die Kirchenhistoriker sich mit der Kirche befassen, die eine Historie hat. Aber wenn sie evangelische Christen sind, ist ebendies doch nicht so selbstverständlich. Ist diese in die Welthandel und Weltgeschicke ver-

wickelte Kirche überhaupt nur eine? Wie verhalten sich die verschiedenen Kirchen, die da einander abwechseln oder miteinander in Konkurrenz liegen, zu der *ecclesia praedestinatorum*? Wie zu der einen Kirche, von der Luther in den Schmalkaldischen Artikeln sagt: „Es weiß Gott Lob!“ bei uns Evangelischen „ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei: nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“?

Für den katholischen Kirchenhistoriker liegen Ausgang und Aufgabe ungemein einfach. „Als die von Christus, dem Erlöser der Welt, gestiftete Heilsanstalt hat die Kirche die Gnade Gottes allen Völkern zu vermitteln. Zu dem Behufe hatte sie eine Entwicklung im Raume und in der Zeit einzugehen.“ So z. B. F u n k. Die *una sancta catholica* als Heilsanstalt ist der Welt durch Christus unmittelbar eingestiftet, ist von vornherein als greifbare Institution da, und es gilt nun eben nur, in Sieg und Niederlage ihren Lauf durch die Menschheitsgeschichte zu verfolgen und darzustellen. Jene *communio sanctorum* dagegen, die Luthers Kirche bedeutet — dem profanen Auge jedenfalls *invisibilis*, mag der Christ an Wort und Sakrament ihr Dasein immer wieder erkennen — kann sie eine Geschichte, eine Entwicklung, Sieg und Niederlage erfahren? Jedenfalls darf man fragen, wie sie sich zu den Kirchen verhält, die eine Geschichte „voll Blut und Tränen“ aufweisen. Nach dem unvermeidlichen Goethewort ist diese Geschichte „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“; sei das noch so unbillig einseitig geurteilt, aber irgendwie muß auch der Kirchenhistoriker sich mit dieser heillosen Linie im Bilde seines Gegenstandes auseinandersetzen. Es ist anzunehmen, daß er das in seinem Innern irgendwann und -wie getan hat; aber es wäre doch förderlich, wenn er das auch bei der Einführung in sein Werk grundlegend und wegweisend für andere täte.

Die Lutheraner, sollte man meinen, werden am sichersten dem Rechnung tragen. Sie werden ja von Luther gelernt haben, daß die „Kirche“ nicht nur Heilsanstalt ist (die jeder sieht), sondern in erster Linie Gemeinschaft der Gläubigen (die nur Gott und der Glaube sieht). Aber K u r t z z. B. verrät nichts von einem Bewußtsein um dies Problem. „Die christliche Kirche ist die durch Jesum Christum gestiftete Heilsanstalt“ beginnt sein Lehrbuch für Studierende, „die durch Jesum Christum gestiftete göttliche Heilsanstalt auf Erden“ sein Handbuch. Wie oft ist das gedruckt und hingegenommen worden!

Ein Gefühl dafür, daß die Existenz der Kirchengeschichte irgendwie zu rechtfertigen sei, hat doch schon die Aufklärung gehabt. „Es gehört selbst zu den Lehren der christlichen Religion, daß sich ihre Bekenner zu einer gewissen äußeren Gesellschaft vereinigen sollen . . . Die Kirchengeschichte soll die Schicksale dieser Gesellschaft, ihre abwechselnde innere Verfassung und abwechselnden äußeren Verhältnisse erzählen“ (S p i t t l e r). — Geht es viel tiefer, wenn M o e l l e r sein Werk mit der Erklärung beginnt: „Christliche Kirche ist ihrem Wesen nach Gemeinde der an Jesum Christum Glaubenden, welche theilhat an den Gütern des von ihm verkündigten und gebrachten Reiches Gottes. . . Ihrer äußeren Erscheinung nach ist sie die Religionsgesellschaft der Bekenner Jesu, welche Formen entwickelt, . . Situationen erzeugt, den Charakter des Anstaltlichen annimmt“? Bloß von „Lehren“ ist da freilich auf der idealen Seite nicht die Rede, sondern von Gütern und vom Reiche Gottes. Und mehr noch: die Gemeinde der Glaubenden wird als Subjekt der Geschichte eingeführt. Aber wie die reale Seite, die „Religionsgesellschaft“, sich wesentlich zu dieser Gemeinde und zu dem Reiche Gottes verhält, bleibt unausgesprochen.

Wie erquickend, wenn man in den Vorgarten des Baus von H a s e tritt. Im Lehrbuch streng konzentriert, in den nachgelassenen Vorlesungen ergiebig ausgeführt, finden wir hier fast alles, was wir brauchen. § 1 Kirche und Welt: „Der von Christus ausgehende Geist hat die Kirche gegründet als die Gemeinschaft des . . religiösen Lebens. Alle Kirchen und Sekten . . sind die getrübbten . . Erscheinungen desselben Geistes. Die Kirche steht im Gegensatze zur Welt als der Gesamtheit des natürlichen . . Lebens . . Aber dieser Gegensatz ist nur beziehungsweise, wiefern . . die Welt göttliche Schöpfung ist und immer mehr durchdrungen werden soll von der Kirche, welche als das Reich Gottes auf Erden sich nur in Gemeinschaft mit der Welt verwirklichen kann“¹.

Diese Sätze finden nun aber in §§ 2—5 (Begriff, Umfang, Betrachtungsweise, Wert der Kirchengeschichte) ihre reiche Fortsetzung und Ergänzung. „Die Kirche ist ein stetes Werden . . theils im Kampfe, theils im Bunde mit der Welt. Die Kirchengeschichte ist die Darstellung der Kirche in diesem ihren Werden . . . Im Be-

1) Die Sperrungen anders als in der Vorlage.

reiche der Kirchengeschichte liegen alle Tatsachen, welche teils unmittelbar vom christlichen Gemeingeiste ausgegangen, teils mittelbar durch Gegensatz oder Befreundung der Welt bedingt sind.“ Hier ist klar in Aussicht gestellt, was der Leser oder Hörer von der Disziplin zu erwarten hat, insbesondere daß der christlich, theologisch, religiös interessierte Leser und Hörer auf seine Kosten kommen soll.

Baur in seinem schönen Buche „Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung“ bestreitet das freilich dem Jenenser Kollegen. Über der Fülle der Gesichte, die Hase erscheinen läßt, gehe ihm die Systematik, die Konzentration des Werkes verloren. Für Baur selber gibt es kein höheres Ziel als die geschlossene Einheit der Gesamtleistung. Die Geschichte der christlichen Kirche ist ihm die Bewegung der Idee der Kirche. Wie er die innere Logik dieser Bewegung nun entwickelt, das ist uns heute fremd geworden und mutet uns allzusehr als nicht von der Sache getragene Konstruktion an. Wir erfahren gern, daß „die Kirche an sich schon ein Äußeres ist zu dem Innern des Christentums,“ aber wir haben nicht mehr den Sinn für die mythische Kraft der Idee, von sich aus als Prinzip die ganze lebendige Entwicklung der Kirchengeschichte zu erzeugen. — Recht wertvoll in ihrer Art scheinen uns die Reflexionen, mit denen Niedner seine Paragraphen eröffnet.

Wenden wir uns zu unseren jüngsten Kirchenhistorikern, so verschmäht Karl Müller jede verständigende Einführung. Er geht sofort entschlossen in die Weltgeschichte hinein. Und nichts hindert, sein Werk einfach aufzufassen als eine Monographie eben zur Weltgeschichte überhaupt, deren Gegenstand in seiner Geschlossenheit und Wichtigkeit sich durch die Behandlung selbst rechtfertigen muß. Jeder Profanhistoriker könnte dieselbe Aufgabe ebenso angreifen.

Heussi hat seiner dritten Auflage zwei neue Kapitel vorangestellt. Auch ihm ist klar, „daß die Kirchengeschichtsschreibung sich rückhaltlos der von der allgemeinen Geschichtswissenschaft ausgebildeten Methode anzuschließen hat,“ und er beschreibt seine Disziplin näher als „die Geschichte der christlichen Religion,“ nicht der „Religion“ in dem engeren Sinne von Frömmigkeit, sondern dem weiteren all ihrer Wandlungen und Beziehungen in der Umwelt (so daß etwa das abgelehnt ist, was Sell, nicht ohne Aufsehen zu erregen, seinerzeit in den Preußischen Jahrbüchern Oktober 1899 gefordert hat, eine Geschichte der Religion gleichsam hinter der

Geschichte). Als „die christliche Religion“ mag so wohl ganz richtig der Gegenstand der Kirchengeschichte bezeichnet sein; aber man vermißt doch in dieser Bezeichnung die „Kirche“, man vermißt das Prinzip, den schöpferischen Ausgang, die Idee der Kirche — oder wäre, was zuerst da war, was vor der Kirche da war, das „Christentum“? Dawider ließe sich viel sagen. Wir werden uns hier mit unserem positiven Gegenvorschlage begnügen müssen.

Dem bringen Krüger-Preuschen uns näher, wenn sie die „Vorstellung von der Kirche als einer religiösen Größe“ ihrer Kirchengeschichte vorausschicken. Sie finden sie schon im Judentum und von dort in die ältesten christlichen Urkunden übergegangen. Das ist originell und sehr fördernd. Die Kirchengeschichte ist ihnen dann „die Geschichte des Gottesvolkes, das sich als ein neues Geschlecht neben Heiden und Juden weiß, das nicht von der Welt ist und doch in ihr“. Man erinnere sich des weiteren. Der Anklang an Hase ist vielleicht nicht zufällig.

Man darf Harnacks Wesen des Christentums als einen kurzen Abriß der Kirchengeschichte betrachten, als eine Hervorhebung dessen, worauf es in ihr ankommt. Die höchste Aufgabe für den Historiker ist ihm: das Wertvolle und Bleibende im Fluß der Veränderungen festzustellen¹. Und er sieht im „Evangelium“ das „immer Gültige in geschichtlich wechselnden Formen“. So hat er an ihm einen Maßstab, einen inhaltlichen, die Erscheinungen zu messen, die irgend auf Herkunft und Zusammenhang mit Jesus Christus und dem Christentum Anspruch machen. „Das Gemeinsame in allen diesen Erscheinungen, kontrolliert an dem Evangelium, und wiederum die Grundzüge des Evangeliums, kontrolliert an der Geschichte“ — mit diesem Interesse verfolgt, wird ihm die Kirchengeschichte zur Offenbarung vom „Wesen des Christentums“. — Der Einwand — mir gegenüber — liegt nahe, daß Vorlesungen über das Wesen des Christentums eben doch nicht dasselbe sind wie eine Kirchengeschichte. Eine solche besitzen wir von Harnack nicht. Ich selber habe im Wintersemester 1878/79 als Kandidat Harnack gehört, als er zum erstenmal Kirchengeschichte las. Den ersten Teil. Er verstand damals einleitend unter ihr die Geschichte der Kirchen als sittlicher, kultischer und Rechtsgemeinschaft, einbezogen alle erkennbaren Wirkungen des Christentums, die über das Gebiet der Kirchen hinausreichen. Der dogmatische Begriff

1) Wesen des Christentums S. 8.

der Kirche komme nicht in Betracht. Doch drücke der Titel „Kirchengeschichte“ (von der Einzahl Kirche gebildet) „das Urteil des Glaubens aus, daß alle Wirkungen des Christentums sich in der wahren Kirche Christi erschöpfen, und daß diese allezeit gewesen ist, wo die Predigt des Evangeliums konstatiert werden kann“. Die Kirchengeschichte als theologische Disziplin ist an dem Gedanken zu orientieren, daß die geschichtliche Kenntnis des Christentums die grundlegende Bedingung jedes fruchtbaren Einwirkens auf das Leben der Kirche ist. Der Kirchenhistoriker hat dasjenige, was aus der eigentlichen Kraft des Christentums hervorgegangen ist, von dem, was in der Einwirkung fremder Mächte seinen Grund hat, zu unterscheiden, und er hat das Verständnis der gegenwärtigen Lage der Kirchen nach allen Seiten hin vorzubereiten.

Ich war in der Lage, bei meinen Vorlesungen über Enzyklopädie und über Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts (welch letztere ich zu meiner Freude zweimal vertretungsweise halten durfte) über den Sinn der Kirchengeschichte mir meine Meinung zu klären. Sie ist mir dabei selbstverständlich eine theologische Disziplin geblieben. Das hindert nicht, daß sie vor und in der Profanhistorie so wohl bestehen muß wie Müllers ausgezeichnetes Werk. Dafür entscheidend ist die Methode. Was unterscheidet, ist das Interesse. Der Theologe *interest*, er ist mit dabei mit seinem heiligsten Gegenwartsanliegen, wenn von der Vergangenheit, von der Entwicklung der Kirche die Rede ist, und er sucht in der Tat für sein Urteil über den Wandel und die Verschiedenartigkeit der Erscheinungen, die ihm in diesem Zusammenhang entgegentreten, Maßstäbe oder Maßstab. Nur scheinbar wird von Schleiermacher¹ die Theologie einem praktischen Interesse ausgeliefert; es handelt sich auch ihm bei ihr um ein Wissen an sich, das Wissen vom Christentum². Geschichtliches Wissen um das Christentum — so unbefangen und unparteiisch wie möglich — das ist, was wir von der Wissenschaft wollen; aber als Christen und Theologen begehren wir gleichzeitig aus diesem Geschichtsverlauf ein Leitmotiv zu vernehmen, das uns hilft, Werte und Unwerte zu unterscheiden.

Hat nun der Name „Kirchengeschichte“ für die Disziplin sein Recht, so kann dies Leitmotiv nur ein bestimmter Kirchenbegriff sein. Für den katholischen Theologen ist der ohne weiteres gegeben; für den evangelischen ist zunächst klar, daß es nicht derselbe sein

1) Kurze Darstellung § 5. 2) Ebenda § 21.

kann. Mindestens angesichts der Reformationsepoche stehen „die katholische und die protestantische Geschichtsanschauung in einem unversöhnlichen Gegensatz einander entgegen“¹. Die protestantische Kirchenhistorie findet ihren Gegenstand an den Ursprüngen des Christentums in der Kirche, die der Inhalt des Evangeliums Jesu Christi ist. Denn Jesus Christus hat in der Tat eine ἐκκλησία κυριακή hinterlassen, die nur eben nicht identisch ist mit den Kirchen, die im weltgeschichtlichen Prozeß aus ihr geworden sind, oder mit einer von ihnen. Nennen wir die letzteren Kirchen als in der Welt entstandene und von der Welt bestimmte „Weltkirchen“, jene zunächst in dem Evangelium als Idee gegebene, mit der Verkündigung und gläubigen Annahme des Evangeliums doch bereits in Wirklichkeit übergegangene die „Gotteskirche“. Das ist — mit Rücksicht auf unseren Zweck, der „Kirchengeschichte“ zu einem Gegenstande zu helfen, der ganz und gar diesen ihren Titel rechtfertigt — ein besserer Ausdruck als der andere, geläufige „Gottesreich“. Beide, Gotteskirche und Gottesreich, verhalten sich genau zugehen wie das menschliche Subjekt zu der Fülle des Besitzes, der ihm zuteil geworden ist oder zuteil werden soll, und der Tätigkeit, die es ausübt. Die „Gotteskirche“, das ist die Gemeinde der Gläubigen, in der Welt, aber nicht von der Welt. Keine bloße „Idee“ von Kirche, sondern vom ersten Moment an fleischgewordene Idee. In Christus, in seinen Jüngern ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Dies ist der unüberbietbare Ausgangspunkt der Kirche. (Diese Tatsache zusammenzuschauen mit dem, was vorher war — vgl. oben Krüger-Preuschen —, hat kein Bedenken, nur wird der Rückblick die Epoche des schöpferisch neuen Anfangs nicht zerstören dürfen.) Indem nun die Gotteskirche in Christus und seinen Jüngern und Jüngerinnen da ist, hat sie sofort ihre Geschichte, d. h. sie geht sofort in die Welt ein, wird Weltkirche. Die Mission wird Organisation. Aber die Organisation ist später als die Mission. Der Leib ist später als der Geist. Und die Weltkirche ist nicht identisch mit der Gotteskirche, wird es niemals. Sie ist aber ihr Erzeugnis, ihre Wirkung. Im unendlichen Weltwerden der Gotteskirche und im Gotteskirchewerden der Welt vollzieht sich die Geschichte der Kirche.

1) Baur S. 249.

Das ist der Gegenstand der „Kirchengeschichte“: nicht „Kirche und Welt“ (mit H a s e), oder vielmehr auch dies, aber vornehmlich: „Gotteskirche und Weltkirche“. In dieser Terminologie liegt die Kritik mit drin, ist der Maßstab gegeben. Und wenn man denn lieber den Terminus „Reich Gottes“ haben will, so sei uns die Kirchengeschichte die Geschichte von dem Reich-Gottes-Werden der Welt und dem Welt-Werden des Reiches Gottes.

Durchaus in dem Doppelsinn, den die Phrase hat: *in bonam et malam partem*. Die Kirchengeschichte bleibt, an ihrem Orte, „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“. Und sie bleibt Gott Lob! im übrigen erfolgreiche Arbeit zum Licht empor, Segen der Menschheit, Saat von Gott gesät am Tag der Garben zu reifen.

Oswald Spenglers Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte.

Von
Hans von Soden.

I.

In Oswald Spenglers rasch zur Sensation des Tages gewordenem Buch wird die Weissagung vom Untergang des Abendlandes, die ihm den Titel gegeben hat, durch eine Geschichtstheorie unterbaut, wie es dem kirchengeschichtlich gebildeten Leser als Stilform apokalyptischer Literatur geläufig ist. An die Stelle der Weltreiche, Weltalter, Bünde früherer Perioden treten bei Spengler die „Kulturen“. Er versteht darunter „Lebewesen höchsten Ranges, die in einer erhabenen Zwecklosigkeit aufwachsen wie die Blumen auf dem Felde“, und „sieht in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen“ (S. 29)¹. Was diese Kulturen verbindet, ist nichts als die morphologische Gleichheit ihrer Entwicklung, die bei jeder von ihnen dieselben Stadien in der gleichen Folge und Dauer durchläuft; ebendaraus ergibt sich die Möglichkeit, zukünftige Geschichte vorauszubestimmen, wie übrigens auch die vergangene und vergessene Geschichte zu rekonstruieren (S. 166). Davon abgesehen, sind die Kulturen völlig individuell, haben keinen inneren Zusammenhang — „es gibt aufblühende

1) Die Seitenzahlen (im folgenden ohne hinzugefügtes „S.“) sind die der zweiten Auflage des Spenglerschen Buches. Der Text ist in allen Auflagen unverändert.

und alternde Kulturen, aber es gibt keine alternde Menschheit“ (29) —, ja sie vermögen einander überhaupt nicht wirklich zu verstehen — die gegenteilige Annahme ist „eine ungeheure optische Täuschung des westeuropäischen Menschen“ (484) — und erschöpfen sich in der künstlerischen, literarischen, institutionellen — „symbolischen“ — Ausprägung der jeder von ihnen eigenen Idee, ihres individuellen Weltgefühls, der Verwirklichung der in ihnen angelegten Möglichkeit, der Gestaltung ihrer Seele. In der bisher abgelaufenen Geschichte darf man „als ganz ausgereifte Gebilde, deren jedes also den Körper eines zur inneren Vollendung gelangten Seelentums repräsentiert, die chinesische, babylonische, ägyptische, indische, antike, arabische, abendländische und die Mayakultur betrachten. Als im Entstehen begriffen kommt die russische in Betracht. Die Zahl der nicht zur Reife gelangten Kulturen ist gering; die persische, hettitische und die der Kitschua befinden sich darunter. Für das Verständnis des Urphänomens selbst sind sie ohne Bedeutung“ (155).

Hinter dieser in musikalisch wirkender Sprache und sonatenartiger, dasselbe Thema in verschiedenen Sätzen variierender Komposition vorgetragenen Geschichtsphilosophie, „der spezifisch abendländischen Art, Geschichte im höchsten Sinn zu erforschen,“ „der umfassenden Physiognomik des Daseins“ (224), steht nicht so sehr eine ausgedehnte geschichtliche Quellenforschung oder Literaturkenntnis wie eine Weltanschauung, eine Zeitstimmung. Sie hat sich seit einigen Jahrzehnten von der bildenden und dichtenden Kunst aus über die Kunsttheorie und die Kunstgeschichte zu allgemeiner Geschichtsphilosophie und leider auch politischen Theorien entwickelt und wird unter dem Stichwort Expressionismus heiß umstritten. In diesem Streit das Wort zu nehmen, ist nicht die Absicht dieser Zeilen. Ich lasse die Denkvoraussetzungen, auf denen Spenglers Atomisierung des Hegelschen Idealismus und sein eunuchisch erweichter Positivismus Bergsonscher Degeneration beruht, ebenso unerörtert wie die Folgerungen, die sich daraus ergeben würden. Es bleibe ununtersucht, wie Spengler zu den Begriffen kommt, mit denen er verbindet und vergleicht, was sich nach seinen Ansätzen gar nicht verbinden und vergleichen läßt. Es werde nicht gefragt, wie sich die behauptete Unmöglichkeit der eigenen, fremde Kulturen zu verstehen, zu dem Unternehmen verhält, hunderte von Seiten mit den gewissesten Behauptungen über ihr Wesen zu füllen, usw. Ich möchte vielmehr nur die Spenglersche Geschichtshypothese,

die Morphologie der Weltgeschichte, die freilich auf diesen zum vollen Skeptizismus führenden Unterlagen schlecht genug begründet ist, rein auf ihren heuristischen Wert nachprüfen. Sie bedeutet nach ihrem Urheber ja nicht weniger, als daß „auch im Historischen der ptolemäische durch den kopernikanischen Aspekt ersetzt wird“ (56). Mit diesem Vergleich unterwirft Spengler selbst seine Hypothese dem Gerichtsstand der Tatsachen. Sie ist zwar intuitiv gebildet — „Geschichte soll man dichten“ (141) —; aber sie bewährt sich in seinen Augen nachträglich an den Tatsachen, für deren Erkenntnis und Ordnung sie erst den Blick frei macht.

Vor dem „physiognomischen Tiefblick“ des neuen Historikers verschwinden die Zufälligkeiten der Ereignisse und Persönlichkeiten, die den „Vordergrund“ der Geschichte füllen und „den Tummelplatz der wissenschaftlichen Kausalitätenjäger“ (201) bilden. Vor diesem Tiefblick löst sich auch die illusionäre Einheit des geschichtlichen Christentums auf, zu welcher der uns zünftigen Historikern eigene „Mangel an historisch psychologischem Feingefühl“ „zwei Religionen unter derselben Maske“, „das Christentum der Kirchenväter und das der Kreuzzüge“ verknüpft hat (266, 518). Und ebenso irrig hat man „bis zum heutigen Tage als letzte Schöpfungen der Antike bewundert, was sich selbst nicht anders aufgefaßt wissen wollte: das Denken Plotins und Mark Aurels, die Kulte der Isis, des Mithras, des Sonnengottes, die diophantische Mathematik und die gesamte Kunst, welche die Renaissance nachher unter Ausscheidung alles echt Griechischen als antik wieder aufleben läßt“ (300). All dies, einschließlich des Christentums und „des von Diokletian vollendeten Kalifates des römischen Reiches“ (104), ist vielmehr Ausdruck der neuen Seele „der hier in ihrem wahren Umfang zum ersten Male aufgedeckten arabischen Kultur“ (72), „deren geschichtlicher Organismus bisher unter den Oberflächenformen der römischen Kaiserzeit und des frühen Mittelalters verschüttet lag, und der alles angehört, was seit Beginn unserer Zeitrechnung in der Landschaft des kommenden Islam entstanden ist“ (104). Würden diese in zahlreichen Wendungen wiederholten Thesen zutreffen, so wäre es eine „oberflächliche“ Anschauung, eine Täuschung des Vordergrundes und nichts weniger als eine umwälzende geschichtliche Entdeckung, wenn uns A. von Harnack gelehrt hat, im Katholizismus die Hellenisierung des Christentums zu sehen und in der Reformation die epochemachende, weil grundsätzliche Auflösung des Katholizis-

mus im Sinne der christlichen Antike. Zugleich wäre damit das Problem aller Geschichte, an der auch ihre einheitliche Periodisierung immer wieder scheitert, beseitigt: die gegenseitige Überschneidung der einerseits durch die Einheit der antiken Kultur, andererseits durch die der christlichen Kirche bestimmten Geschichtskreise.

II.

Den Beweis für die der bisherigen Geschichtsbetrachtung gegenüber grundstürzende Entdeckung der arabischen Kultur müßte nach Spenglers Voraussetzung einmal ihre morphologische Einheit, ihre Parallelität mit den anderen Kulturen, sodann die individuelle Einheit ihres spezifischen Weltgefühles erbringen. Für das erstere wird man in den dem Buche beigegebenen morphologischen Tabellen Andeutungen suchen. Es wäre ebenso leicht wie billig, in einer Kritik dieser Tabellen die morphologische Methode der Lächerlichkeit zu überliefern. In ihnen wird Zusammengehöriges zerrissen, völlig Fremdes verbunden, vieles Wesentliche ausgelassen, und ungeachtet der für die Geschichte als symbolisch hervorgehobenen Nichtumkehrbarkeit der Richtung, die wir Zeit nennen (167 ff.), die chronologische Folge immer wieder verkehrt. Aber Spenglers Morphologie der Weltgeschichte wäre damit noch nicht widerlegt, daß er an ihrer tabellarischen Darstellung gescheitert ist. Was im engen und dünnen Schematismus seiner Tafeln nicht Raum findet, entfaltet das Buch in schwellender, oft geschwollener Breite. Die darin geleistete, ungewöhnlich starke Gedankenarbeit darf ernsteste Beachtung beanspruchen. Die peinlich hervortretende Selbstschätzung des Verfassers ist nicht ganz unberechtigt. Er bemüht sich in der Tat um große Fragen; aber um sie zu fördern, dürfte er die kleinen nicht so sehr verachten. Den schweren Weg zur Erkenntnis machen nur Kenntnisse gangbar.

„Was die Religionsforschung heute als Synkretismus bezeichnet, ein Phänomen, das sich deutlich als Auflösung des statisch-plastischen Gottgefühles, also negativ, abhebt, ist positiv gefaßt nichts als die Heraufkunft des magischen Gefühls. Es ist das einem anderen Naturbilde zugrunde liegende Prinzip, das auch die Mächte dieser Natur anders faßt. Der arabische Mensch erlebt die eigene und einzige, das All erschöpfende Gottheit als die primäre Substanz; alle anderen besitzen nur als ihre Namen oder Erscheinungsformen Geltung“ (601). Warum Spengler für die von ihm zwischen Antike und

Abendland angenommene Kultur des magischen Weltgefühls gerade die Bezeichnung arabisch wählt, begründet er nirgends. Sie scheint nur geographisch gemeint zu sein, indem sie „die Landschaft zwischen Euphrat und Nil, Kairo und Bagdad“ (104, 263, 321 u. ö.) als die Heimat und den eigentlichen Herrschaftskreis der Kultur bezeichnen will. Vom Islam gilt es ja bekanntlich, daß er mit den religiösen Ideen des eigentlichen Arabertums nur äußerlich zusammenhängt; das Christentum als „südarabische Religion“ zu bezeichnen ist ebenso falsch, wie seinen Kern „in der kultisch verhüllten Formel Allah il Allah“ zu sehen (605 f.). Mögen nun Namen Schall und Rauch sein, wichtiger ist, daß der oben umrissene Heimatboden beider Religionen — entgegen der Spenglerschen Theorie — nicht mehr jungfräulicher Schoß, sondern als Brückenland uraltes Kampf- und Vermischungsgebiet der von den genannten großen Strömen befruchteten Kulturkreise ist. Der „junge Orient“, von dem Spengler schwärmt, ist in Wahrheit sehr alt. Er lag in dem Jahrtausend, in dem Spengler nur die antike (hellenische oder ägäische) Kultur als geschichtlich lebendig ansieht, keineswegs brach, sondern trug in ihm die assyrisch-babylonisch-persische, wie die syrisch-phönizisch-israelitische Kultur. Auch das Abbrechen der ägyptischen Kultur mit dem Jahre 1200 vor Christus erscheint völlig willkürlich; mindestens noch einige Jahrhunderte ägyptischer Zivilisation, mit Spenglers Schema zu sprechen, müßten hier hinzugerechnet werden. Über die babylonische Kultur fehlen der Einfachheit halber alle chronologischen Angaben, wie sich auch sonst die überaus spärlichen Aussprüche darüber an der oberflächlichsten Oberfläche halten. Die persische Kultur erscheint bei Spengler, wie erwähnt, „unter den nicht zur Reife gelangten Kulturen“; und dabei ist das Persische das eigentliche Ferment jener relativ einheitlichen und gleichartigen orientalischen Kultur, die im Synkretismus sich mit der hellenischen verbindet. Mit weit mehr geschichtlichem Recht als das Arabische hätte es die Namengebung für das Orientalische im Synkretismus in Anspruch nehmen dürfen. Das Alte Testament wird in Spenglers dickem Buche keiner Erwähnung gewürdigt (auch die Inhaltsübersicht des 2. Bandes stellt darüber nichts in Aussicht). Grund dafür ist wohl, daß Israel in der bildenden Kunst keine Spuren hinterlassen und auch in der Mathematik nichts geleistet hat. Wo das Judentum von Spengler genannt wird, ist stets das arabische, also das nachchristliche, dem

Islam gleichzeitige, gemeint (355, 433 f., 614). Daß mit der Ausschaltung des Alten Testaments jedes Verständnis des geschichtlichen Christentums ebenso wie des Islams verfehlt ist, bedarf keiner Nachweisungen.

Im übrigen stößt die Behauptung von dem orientalischen Charakter des antiken Synkretismus, in der eine wohlwollende Kritik gern die *particula veri* der Spenglerschen Entdeckung der arabischen Kultur erblicken wird, seit Jahrzehnten offene Türen ein. Die unter Historikern, die etwas weniger als Spengler im Vordergrund der maurischen Reisebilder gefangen bleiben, viel bewegte Frage ist jedoch die nach dem Maß und der Kraft des Orientalischen gegenüber dem Antiken und nach der Richtung, in welcher die zeitliche Entwicklung und örtliche Verschiebung das Verhältnis von Orientalischem und Antikem verändert. Nach Spengler wäre dies Verhältnis so zu bestimmen, daß die antike Zivilisation nur als eine „Decke“, als „eine Kruste den jungen Orient mit einer archaistischen und eklektischen Fortsetzung innerlich längst erstorbener Kunstübungen überlagert“ (297). Daß diese Kruste wie noch die heutigen Historiker, so auch das Bewußtsein der Zeit selbst täuschte, „erklärt allein die ungeheuré Vehemenz, mit welcher die durch den Islam endlich befreite und entfesselte arabische Kultur sich auf alle Länder warf, die ihr seit Jahrhunderten innerlich zugehörten, das Zeichen einer Seele, die fühlt, daß sie keine Zeit zu verlieren hat, die voller Angst die ersten Spuren des Alters bemerkt, bevor sie eine Jugend hatte“ (300). Schlichter ausgedrückt würde dies bedeuten, daß sich die Geschichte des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung als eine fortschreitende Orientalisierung der Kultur beschreiben lassen müßte. Spengler macht freilich keinen Versuch, diesen Nachweis zu liefern, die Seelengeschichte der arabischen Kultur vom Erwachen bis zum Versinken zu erzählen und in dieser Absicht irgendwie auf landschaftliche oder zeitliche Differenzierungen einzugehen. Seiner symbolischen Methode genügt „das bisher nicht als Einheit begriffene Phänomen der arabischen Kunst, das volle erste Jahrtausend unserer Zeitrechnung umfassend“ (297 f.).

„Die arabische Kunst hat das magische Weltgefühl durch den Goldgrund ihrer Mosaiken und Tafelbilder zum Ausdruck gebracht . . . Die magische Seele empfand alles Gewordene und Ausgedehnte als die Inkarnation rätselhafter Mächte, und sie schloß die Szene

durch einen Goldgrund ab, d. h. ein Mittel, das jenseits alles Farbig-Natürlichen steht . . . Er repräsentiert die arabische Gestalt des Weltbewußtseins, und es hängt tief damit zusammen, daß diese Behandlung des Hintergrundes für die Darstellungen aus der christlichen Legende tausend Jahre lang als der einzig metaphysisch, selbst ethisch mögliche und würdige erscheint . . . Zugleich mit den Goldgründen verschwinden aus den abendländischen Konzilien jene magischen, ontologischen Gottheitsprobleme, welche alle orientalischen wie das von Nicäa leidenschaftlich bewegt hatten“ (354—356). Diese Sätze ignorieren die Geschichte des Goldgrundes in der altchristlichen Mosaik- und Miniaturmalerei, die Topographie und Chronologie sowohl wie die Häufigkeit und Art seiner Verwendung; sie beruhen auf flüchtigen Vordergrundeindrücken von der Denkmälerwelt des ersten Jahrtausends der christlichen Kunst. Man kontrolliere sie etwa an Wilperts Reproduktionswerk für die römischen Mosaiken und Malereien oder an den bekannten Ausgaben von Miniaturhandschriften. Ähnliche Entdeckungen über den Unterschied von gedichteter und geschehener Geschichte wird man machen, wenn man der mehrfach (305, 321, 433 u. ö.) für das spezifisch arabische Kunstschaffen in Anspruch genommenen Bohrer-technik in der Plastik an der Hand der Denkmäler nachgeht. Nicht besser steht es mit einer weiteren Hauptstütze der einheitlichen Kunst des magischen Weltgefühls, der christlichen Architektur. Spengler bringt für das viel gequälte Problem der Basilika eine völlig neue Lösung vor. „Ich möchte doch zur Erwägung anheingeben, ob nicht die Basilika, deren Ableitung aus irgendeinem antiken Bautypus trotz aller Kombinationen nicht gelingen will, überhaupt statt aus einem Hause, aus einem säulenumgebenen Innenhof der Idee nach hervorgegangen ist. Es würde sich um den geschlossenen Vorhof des Tempels handeln, in dem die Gläubigen während der sakralen Handlung sich aufhalten. Das neue magische Raumgefühl hätte ihn als »Mittelschiff« überdeckt, worauf dann erst die äußerliche Ähnlichkeit mit großstädtischen Zweckgebäuden die Bezeichnung Basilika in der griechischen Literatur zur Folge hatte. Der metaphysische Instinkt der Landschaft, in der die Kultbauten aller Religionen damals etwas innerlich höchst Verwandtes hatten, spricht sicherlich dafür. Die Anordnung von Atrium, Schiff und Altarraum wäre demnach als die allgemein semitische von Vorhalle, Vorhof und Tempel zu denken. Manche Einzelheiten wie die strenge

Trennung von Schiff und Apsis, die Höhenlage der letzteren, zu der Stufen hinaufführen, ferner die Orientierung allein des Mittelschiffs auf die Apsis, während die Seitenschiffe auch jetzt noch als »Umgebung«, als Nebenhallen, wirken und blind endigen, finden nur so (!) ihre natürliche Erklärung. Man bedenke doch, daß die Schöpfung eines solchen Typus von höchster Symbolik ganz unbewußt erfolgt. Es ist psychologisch falsch, hier, in Syrien, so rationalistische Wege anzunehmen, wie sie die Herleitung aus großstädtischen Markthallen und stadtrömischen Privatbasiliken voraussetzt. Ein religiöses Weltgefühl kombiniert nicht so sachlich“ (336 A.). Man kann nun freilich gerade bei einem nicht sachlich kombinierenden, sondern unbewußt schaffenden Weltgefühl nicht begreifen, wie es — wahrlich höchst rational — dazu kommt, einen Hof zu überdecken, sondern würde dafür immer Zweckgründe oder Formvorbilder annehmen. Schon die Geschichte der Monumente widerlegt indessen den von Spengler vorausgesetzten Verlauf. Die christliche Kirche ist nicht vom antiken Tempel ausgegangen, sondern ihm allmählich mehr und mehr ähnlich geworden. Auch Spengler selbst scheint wenig Wert auf seine neue Lösung des Basilikaproblems zu legen; denn etliche Seiten vorher bringt er eine damit völlig unvereinbare andere. „Die Seelengeschichte der arabischen Frühzeit erzählt die Basilika, der Typus der morgenländischen Kirche von ihrer heute noch rätselhaften Abkunft aus späthellenistischen Formen bis zu ihrer Vollendung im Zentralkuppelbau der Hagia Sophia. Sie ist von Anfang an, und darin liegt das magische Weltgefühl, als Innenraum gedacht. Der antike Tempel war bis zuletzt ein Körper“ (289). Hiernach war die Basilika von Anfang an Innenraum, also kein Hof, und von jeher das Gegenstück zum Tempel, also ihm nicht verwandt, und wäre von späthellenistischen Formen, also antiken Bautypen, herzuleiten. Das letztere ist gewiß richtig; denn es gilt von dem unmittelbaren Vorbild der älteren christlichen Basilika, der Synagoge. Wie diese, ist sie ein Versammlungsraum, infolgedessen ein Innenraum, ohne daß es nötig wäre, dafür ein magisches Raumgefühl zu bemühen, das gerade der Basilika völlig fern liegt. Die Kuppelkirche dagegen ist bekanntlich die vergrößerte Grabkapelle; sie dringt mit dem festen Altargrab und seinem Kult vor. Beide Formen des christlichen Kultgebäudes übernimmt mit vielen Bauten die Moschee, in der sich bekanntlich auch die christliche Kombination von Versammlungsraum und Heiligengrab durchsetzt. Das Pantheon

in Rom immer wieder die Urmoschee zu nennen (z. B. 105, 280, 299 u. ö.), ist völlig phantastisch; denn die Urform der Moschee, vor ihrer christlichen Entwicklung, ist weder die Halle (Synagoge) noch die Kuppel (das Grab), sondern der Hof, und die Baugeschichte des Pantheons gehört in ein ganz anderes Kapitel. Von einer Einheit arabischer Kunst ist also hier so wenig wie an den zuvor erörterten Punkten etwas zu erkennen. Die Geschichte des christlichen Kirchenbaus spiegelt die Geschichte des christlichen Kultus und mit ihr die Hellenisierung des von jüdischen Traditionen ausgehenden Christentums. Ihm folgend macht der Islam eine ganz gleichartige Entwicklung durch. Daß sowohl das Christentum wie der Islam hellenisierte orientalische Religionen sind, macht sie — abgesehen von ihren unmittelbaren geschichtlichen Beziehungen — verwandt; ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden zeigt sich darin, daß der Islam nur die Theologie, das Christentum auch den Kultus hellenisiert. Auch im Islam wird hellenische Mystik das eigentliche Wesen der Religion, aber zum Mysterium wie das Christentum ist er nicht geworden. Die metaphysischen Probleme sind hier wie dort dieselben — sie sind nicht orientalischer, sondern aristotelischer Formung —, und so entwickelt sich die Dogmatik parallel; die christlichen Sakramente haben nach Wesen und Stellung jedoch keine Analogie im Islam.

Eines der stärksten Beispiele für die Gewaltsamkeit, mit der Spengler seine Konstruktionen nach der Losung „Reim dich, oder ich freß dich!“ durchführt, ist die Behandlung des religiösen Bilderkultes, bzw. des Bilderstreits. „Mit Mohammeds Bilderverbot erfolgt auch der Bildersturm im christlichen Byzanz, obwohl die Bildung menschlicher Gestalten durch die Kunst damals schon im Erlöschen begriffen war. Dieser symbolische Akt des christlich-islamischen Weltgefühles wiederholt also lediglich etwas, das die Formtendenz der magischen Künste durch die Auflösung in die unkörperliche, bildlose Arabeske schon verwirklicht hat . . . Die Weihe des Raumes . . . gestattet das Bild nicht länger. Das Ursymbol der Kultur tritt mit steigender Klarheit hervor. Man bemerke wohl, was von den Bilderstürmern als unzulänglich empfunden und verbannt wird . . . im Arabischen nur das Bildnis als eine Herabwürdigung des Menschen zum Dinge. Es ist dasselbe Weltgefühl, das 449 zur endgültigen Trennung des monophysitischen Christentums von der morgenländischen Kirche führte, ein Schisma, dessen landschaft-

liche Grenze, innerhalb deren es nicht wieder zu überwinden war, genau die der späteren islamitischen Kultur zwischen Bagdad und Kairo war, und dessen Sinn als dogmatische Vorform des Islam man noch in keiner Weise gewürdigt hat. Was damals über das Wesen der Person Christi — das magische Problem seiner zwei Naturen — leidenschaftlich umstritten wurde, deckt sich durchaus mit den gefühlten oder metaphysisch entwickelten Einwänden, die seitdem gegen die bildliche Darstellung des Menschen als des Gefäßes des göttlichen Pneuma erhoben worden sind“ (320 f.). „Die (bildlose) Arabeske bedeutet, was dem Weltgefühl des Urchristentums, der Gnosis, des Mithraskultus, dem Neuplatonismus, der Abwendung der ersten Christen vom Staat, dem bis zum Typus des Styliten gesteigerten morgenländischen Einsiedlertum genau entspricht: eine ungeheure Entwertung des Wirklichen, dem sie die eigene Bedeutung abspricht und das sie — man denke an die Alhambra — nur eines lässigen Genusses für wert hält“ (320).

In diesen Sätzen tritt die völlige Unkenntnis der Geschichte, mit welcher diese Morphologie der Weltgeschichte geschrieben ist, besonders kraß hervor. Die Episode des Bilderstreites in der morgenländischen Kirche ist, abgesehen von den sehr bedeutsamen kirchenpolitischen Einschlügen — den staatskirchlichen Bestrebungen, mit welchen die bilderfeindlichen Kaiser dem Staatskirchentum des Islam rivalisierten, und dem ihnen entgegentretenden Kampf des Mönchtums für die Kirchenfreiheit (in viel größerem Maßstabe wiederholte sich später diese Entwicklung im Abendland) —, bestimmt durch das Ringen einer rationalistisch-spiritualistischen Aufklärung herrschender Klassen gegen die hellenistische Mystik des volkstümlichen Aberglaubens und der neuplatonischen Theologie, die beide ebenfalls im Mönchtum Pflege finden. Es sind gerade die monophysitischen und neuplatonischen Theologen gewesen, die die Bilderverehrung verteidigten, wobei sie Ideen der hellenistisch-neuplatonischen und neupythagoräischen Philosophie, also der „arabischen“ Denker *Spenglers*, übernahmen! Bildersturm und Monophysitismus können demnach nicht wohl auf dasselbe Weltgefühl zurückgehen. Der Mithraskultus ist bekanntlich nicht bilderlos, die Gnosis ging mit der Verehrung von Bildern der Kirche voran. Es läßt sich wahrscheinlich machen, daß die Styliten an ihrer Durchsetzung in der großen Kirche einen besonders wirksamen Anteil genommen haben. Daß der Gedanke der Herabwürdigung

des Menschen zum Dinge bei der Bilderfeindschaft irgendeine Rolle gespielt hätte, ist reine Phantasie, das Gegenteil beweist die Argumentation der Bilderfreunde. Vielmehr stützte sich die Bilderbestreitung auf das alttestamentliche Bilderverbot und die Götzenbekämpfung eines rigorosen Monotheismus, der freilich nichts weniger als konsequent durchgeführt wurde. Und wie erklärt es sich, daß die Bilderverehrung nach kurzem Kampfe glänzend siegte, wenn sie dem arabischen Weltgefühl in tiefster Seele zuwider war? Wenn etwas das Fortleben und den Sieg der Antike im Christentum beweist, so ist es die Geschichte der Bilderverehrung. Den christlichen Anfängen ist sie unbekannt, für das morgenländische Christentum des frühen Mittelalters wird sie zur eigentlichen Praxis der Religion. Eine Religionsgeschichte, die den Monophysitismus als dogmatische Vorform des Islam zu würdigen vermag, dürfte ungeschrieben bleiben; denn wer sich von Spengler dazu anregen läßt, wird sehr bald bemerken, daß es sich hier um die schärfsten Gegensätze handelt. Es ist auch nicht richtig, wie in diesem Zusammenhange bemerkt wird (600), daß an Stelle des Bildes mehr und mehr „gewisse Symbole, der Stier, das Lamm, der Fisch, das Dreieck, das Kreuz in den Vordergrund treten“; vielmehr verdrängen umgekehrt die Bilder die Symbole. Unter den letzteren ist das Dreieck nicht antik, sondern mittelalterlich, bzw. mit Spengler zu reden, nicht arabisch, sondern gotisch. Jedes Wort über den Bilderstreit ist also falsch und so ist an einem für die ganze Hypothese zentralen Punkte die geschichtliche Tatsächlichkeit durchweg in ihr Gegenteil verkehrt.

Damit sind wir von den monumentalen Erzeugnissen der arabischen Kultur bereits zu ihren Ideen übergegangen. „Das magische Seelenbild trägt die Züge eines strengen Dualismus zweier rätselhaften Substanzen, Geist und Seele. Zwischen ihnen herrscht weder das antike, statische, noch das abendländische, funktionale Verhältnis, sondern wieder ein völlig anders gestaltetes, das sich eben nur als magisch bezeichnen läßt . . . Dies spezifisch morgenländische Seelenbild liegt mit innerer Notwendigkeit allen psychologischen, vor allem auch theologischen Betrachtungen zugrunde, welche die gotische Frühzeit der arabischen Kultur (0—300) erfüllen. Das Johannesevangelium zählt nicht weniger dazu wie die Schriften der Gnostiker und Kirchenväter und die sich ganz religiös äußernde Altersstimmung des Imperium Romanum, die das wenige Lebendige in ihrem Philosophieren dem jungen Orient, Syrien und Alexandria,

entnahm. Schon der große Poseidonios, trotz der antiken Außenseite seines ungeheuren Wissens ein echter Semit und von früh-arabischem Geiste, empfand im innerlichsten Gegensatz zum apollinischen Lebensgefühl diese magische Struktur der Seele als die wahre. Ein den Körper belebendes Prinzip befindet sich im deutlichen Wertunterschiede gegen ein anderes, das abstrakte, göttliche Pneuma, das allein die Anschauung Gottes gestattet. Dieser Geist ist es, der die höhere Welt hervorruft, durch deren Erzeugung er über das bloße Leben, die vitale Seele, die Natur triumphiert. Es ist dies das Urbild, das bald religiös, bald philosophisch, bald künstlerisch gefaßt . . . allem Ichgefühl zugrunde liegt. Plotin und Origenes haben so empfunden. Paulus unterscheidet (z. B. I. Ko. 15, 44) zwischen *σῶμα ψυχικόν* und *σῶμα πνευματικόν*. Der Gnosis war die Vorstellung einer doppelten, leiblichen oder geistigen Ekstase und die Einteilung der Menschen in niedere und höhere, Psychiker und Pneumatiker geläufig. Plutarch hat die in der spätantiken Literatur verbreitete Psychologie, den Dualismus von *νοῦς* und *ψυχή*, orientalischen Vorbildern nachgeschrieben. Man setzte ihn alsbald zu dem Gegensatz von christlich und heidnisch, Geist und Natur, in Beziehung . . .“ (432 f.). Vom antiken Geist wird das folgendermaßen unterschieden: „In der Tat hatte der antike Geist seine äußere Welt in einer Statik greifbarer Körper geordnet. Das war die Physik als Plastik. Der arabische Geist suchte in einer Welt, wie sie dem Isis- und Mithrasglauben, dem Neuplatonismus und der Gnosis im frühen Christentum der Apokalypse, des Origenes und des Konzils von Nicäa zugrunde liegt, die magische Substanz dieser Körper irgendwie zu ergründen, und der Stein der Weisen war ein Jahrtausend hindurch das Symbol einer ganz anders gearteten, aber in sich geschlossenen und folgerichtigen Naturwissenschaft“ (557). Die Kritik läßt sich hier, soweit die Absetzung des Arabischen vom Antiken und damit die Grundlage der ganzen Betrachtung in Frage kommt — auf die halbrichtigen Einzelthesen soll hier nicht eingegangen werden —, in ein einziges Wort zusammenfassen: Platon. S p e n g l e r, der über diesen wie über Kant nur peinlich dürftige Bemerkungen macht, rechnet ihn wohl zu den großen „Zufälligen“ wie Luther u. a. (208 ff.). Oder zu jenen „Resten der alten Literatur“, von denen er unter scharfem Absprechen über die Ideologie eines B u r c k h a r d t, der sich „auf sie verließ“, sagt, „nie sei eine Kultur durch ihre großen Schriftsteller unvollkommener

repräsentiert worden“ (38 f.)! Vielleicht soll von ihm auch gelten, was über die dionysische Strömung bemerkt wird. Sie ist nach Spengler wie die Renaissance und die Reformation eine bloße „Gegenbewegung“, „ein Widerstand der Seele gegen ihr Schicksal“, ein Versuch, „den Sinn der Kultur umzubiegen und die unausweichliche Notwendigkeit zu verleugnen, aufzuheben, zu umgehen“, „der Strömung in den Weg zu treten, die von Homer und dem geometrischen Stil zu Phidias führt“, geboren aus der „Angst vor der Vollendung der historischen Geschehnisse“ (334, vgl. 163, 166). Rohdes Psyche gehört augenscheinlich zu den vielen Büchern, die Spengler nicht gelesen hat. Die ertragreichen neueren Untersuchungen über das Werden der Mysterienreligionen sind ihm ebenfalls unbekannt geblieben. Seine Auffassung der antik hellenischen Entwicklung nach der attischen Statuenplastik schraubt unsere geschichtliche Erkenntnis vom Griechentum auf den Klassizismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts zurück.

A. v. Harnacks Formel von der Hellenisierung des Christentums ist neuerdings von der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule zugunsten einer stärkeren Betonung der orientalischen Elemente angefochten worden. Die Tendenz dabei ist die, in der Darstellung des Christentums nicht so sehr von den stark rationalisierenden und spiritualisierenden Lehren der altkatholischen Väter, sondern mehr von den Ideen, die der Kultus und der nicht theologisch sublimierte Gemeindeglaube spiegeln, auszugehen. Differenzierungen der religiösen Einstellung zwischen einer älteren und jüngeren Generation spielen neben dem Eindruck neu erschlossener Quellen dabei mit. Es kann hier auf die Frage selbst nicht näher eingegangen werden, bei der es sich einerseits um das Verhältnis von Theologie und Kultus in der Religion und ihrer Geschichte, andererseits darum handelt, ob ihre Unterschiede speziell im Altertum denen zwischen orientalischen und hellenischen Elementen entsprechen; das Verhältnis beider Scheidungen ist verwickelt. Spengler verrät von diesen Erörterungen nicht die geringste Kenntnis und trägt zu ihrer Förderung nichts bei. Denn er macht gerade den pantheisierenden Spiritualismus zum spezifisch orientalischen, der sich immer mehr als das charakteristisch hellenische Element im Synkretismus erweist. Damit wird die Erkenntnis preisgegeben und in ihr Gegenteil verkehrt, auf deren Boden sich jener neuzeitliche Streit bewegt, nämlich daß wir es im Hellenischen mit Ideen, im Orientalischen

mit Geistern (*a parte potiori* gesprochen), daß wir es dort mit dem Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, Geist und Stoff, Einheit und Teil, hier mit dem von Macht und Schwäche, Licht und Finsternis, Gut und Böse, Gott und Mensch zu tun haben. Schade, daß der besseren Einsicht, die in der Unterscheidung einer mehr polar-metaphysischen und einer mehr periodisch-katastrophischen Fassung des dualistischen Weltgefühls zum Ausdruck kommt (25), keinerlei Folge gegeben wird.

So ist unzutreffend oder verzeichnet, was zur Unterscheidung von antiker und arabischer (christlich-islamischer) Religiosität ausgeführt wird. „Die antike Religiosität sammelt sich mit steigender Ausdrücklichkeit in sinnlich gegenwärtigen, ortsgebundenen Kulturen, die allein jenes bildhafte, immer nahe Göttertum repräsentieren“ (97, vgl. 267). Es ist bekannt, daß die antike Religionsgeschichte in umgekehrter Richtung verläuft. — „Der antike Kosmos als Summe leibhafter, gleichmäßig göttlicher Dinge forderte nicht nur die Duldung, sondern die tätige Anerkennung sämtlicher fremden Götter, soweit sie überhaupt als Dinge in höherem Sinne gelten konnten. Solange man Jehovah (so!), Christus und Mithras als Tagesgestalten von der Substanz eines Apollo oder Mars nahm, glaubte man an sie. Alexander Severus hatte die Bilder von Osiris, Christus, Abraham, Alexander dem Großen und Orpheus in seiner Privatkapelle aufgestellt. Als abstrakte Geister mit dem Anspruch auf Alleingültigkeit reizten sie zur Verachtung und Zorn. Und hier hatte die antike Duldung ein Ende. Hier stand das eigene Gottgefühl in Frage. Der Logos der stoischen Lehre, so gewiß er im Verlaufe der vorsokratischen Philosophie sich aus der Tiefe des apollinischen Götterbewußtseins herausgebildet hatte, war unter den Händen der sophistischen Intelligenz zuletzt die Inkarnation des antiken Atheismus, der formgewordene Widerstand gegen die plastische Götterwelt geworden. Es entstand wie in jeder anderen Kultur eine Todfeindschaft zwischen der Religion der Väter und der kühlen, weltbürgerlichen, das All entseelenden Philosophie der Modernität. Es ist kein Zufall, daß an diese Idee von einem Logos alle früh-arabischen Spekulationen, allen voran die des Johannesevangeliums und die Plotins, angeknüpft haben. Was dem antiken Menschen der Inbegriff des Atheismus war, das bezeichnete gerade den Geltungsbereich des Göttlichen im magischen Weltbewußtsein“ (606 f.). Der Logos, an welchen die früh-arabischen Spekulationen anknüpften, war

keineswegs der der kühlen, weltbürgerlichen, das All entseelenden Philosophie der Modernität. Wenn S p e n g l e r nicht verschmäht hätte, für seine Kenntnis der ältesten Geschichte des Christentums von dem anerkannten Meister freilich zünftiger Historie zu lernen, so hätte er in H a r n a c k s Dogmengeschichte nachgewiesen finden können, daß mit der Logospekulation eine sublimierte Äonenspekulation gegen die ursprünglichen Tendenzen in die christliche Theologie eingeführt ist. Der antike Atheismus ist keine Abstraktion, und darnach ist auch die hier angedeutete Vorstellung von dem Zusammenstoß des Christentums mit der antiken Duldung zu modifizieren.

Es ist nach diesen Proben nicht zu verwundern, daß der ganze Reichtum der Geschichte und Kirchengeschichte, die starke gegensätzliche Bewegung ihrer Perioden, das Wirken der Persönlichkeiten, die Mannigfaltigkeit von Motiven, Typen, Kreisen, die Fülle der Spannungen, die Kreuzungen von Synthesen und Differenzierungen, für S p e n g l e r gar nicht existiert. Unvergesslich bleiben uns Schülern A. v. H a r n a c k s die Stunden, in denen er diesen Reichtum plastisch und farbig darzustellen wußte. Für S p e n g l e r verschwimmt hier alles in mystischem Dunst. „Das frühe Christentum der Apokalypse, des Origenes und des Konzils von Nicäa“ (557), „das Weltgefühl des Urchristentums, der Gnosis, des Mithraskultus, des Neuplatonismus“ (320), „die Abwendung der ersten Christen vom Staat und das bis zum Typus des Styliten gesteigerte morgenländische Einsiedlertum“ (ebd.), „die Visionen Plotins, des Origenes, der Manichäer, Gnostiker und Kirchenväter und die apokalyptischen Dichtungen — von der des Johannes bis zu der des Styliten Ephraim im 4. Jahrhundert“ (302, die letztere ist wie ihr Autor der zünftigen Kirchengeschichte völlig unbekannt), — dies nennt er alles immer wieder in einem Atem, das steht für ihn alles auf einer Fläche! Wer aber das Relief der Geschichte so erkennt, vermag nichts von ihrer Einheit zu erfassen, und die Souveränität dieser „Vogelperspektive“, die sich anmaßlich über die „Froschperspektive“ herkömmlicher Wissenschaft erhebt, wirkt als die journalistische Pose elementarer Ignoranz.

Wenigstens die Hauptquelle für die älteste Geschichte des Christentums, das NT, ist ja jedem zugänglich, der sich um diese Dinge nur ein wenig bemüht. Wenn wir nun „in der Christusgestalt der Evangelien den Heros der früharabischen Epik neben Achilleus,

Siegfried und Parzival sehen“ müssen (589), so wird, was in diesem Vergleich etwa zutreffend sein möchte, dadurch entwertet, daß es nicht gegen das abgegrenzt wird, was er nicht zu decken vermag; denn wenn über Jesus selbst und seine bekanntlich höchst verwickelte, widerspruchsvolle Stellung in der urchristlichen Religion und Theologie weiter nichts gesagt wird — und mehr ist in dem Buche nicht zu finden —, so ist alles Wesentliche überhaupt nicht gesehen. Wer sich nach diesem Vergleich eine geschichtliche Vorstellung bildet, wird gründlich in die Irre geführt und einige Jahrzehnte hinter den gegenwärtigen Stand der Forschung zurückgeworfen. Höchst seltsam werden wir (524) über das Urchristentum belehrt. „Die christliche Mission ist in ihrem Wesenskern beinahe immer mißverstanden worden. Aber das Urchristentum, die magische Religion des Stifters, dessen Seele dieser brutalen Aktivität ohne Takt und Tiefe gar nicht fähig war, ist erst durch die hellenistische Praxis des Paulus — bekanntlich unter schroffstem Widerspruch der Urgemeinde — in die lärmende, städtische, demagogische Öffentlichkeit des Imperium Romanum hineingezogen worden. Mag seine hellenistische Bildung noch so oberflächlich gewesen sein (er war und blieb Jude, nicht Stoiker), sie hat ihn nach außen zu einem Gliede der antiken Zivilisation gemacht. Paulus hat nur die Richtung, nicht die Form seiner Wirksamkeit gewechselt: das bedeutet der Tag von Damaskus. Das ›Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker‹, gleichviel, wem die Worte in den Mund gelegt sind, ist ein Satz von spätantikem, stoischem, zivilisiertem Gepräge, der nicht, wie das früheste Christentum in seiner abgelegenen primitiven Landschaft, eine ertagende Kultur, sondern eine über formlosen Menschenmassen verscheidende Zivilisation kennzeichnet, und der damals als praktische Maxime in alle Zeitreligionen, Isis- und Mithraskult, Neuplatonismus und Manichäismus eingedrungen war, sobald sie aus ihrer östlichen Heimat auf antiken Boden traten. Nicht das Christentum hat sich mittels der Diatribe der antiken Welt bemächtigt, die Antike hat es durch sie sich angeeignet. ›Alle Völker‹ — damit war durchaus nicht die bäuerliche Bevölkerung des flachen Landes gemeint, die in keiner Zivilisation mitzählt. Christus hatte Fischer und Bauern an sich gezogen, Paulus hielt sich an die Agora der großen Städte und also an die großstädtische Form der Propaganda. Das Wort Heide (*paganus*) verrät noch heute, auf wen sie zuletzt wirkte.“ Daß die hier gegebene Deutung des Wortes *paganus* (dessen Herein-

ziehung in diesem Zusammenhang ein Anachronismus ist), wahrscheinlich nicht die geschichtlich zutreffende ist — *paganus* bedeutet nicht Dörfner, sondern Zivilist, Laie —, ist nebensächlich. Das Zugeständnis, daß die Antike sich durch die Diatribe das Christentum angeeignet habe, sei kräftig unterstrichen; denn die Verwahrung, daß es nicht etwa umgekehrt sei, ist ihm gegenüber ohne historisches Gewicht. (Vgl. dazu 589: „Diese magischen Konzeptionen erwachsen ohne Ausnahme unter dem Eindruck der sterbenden Antike, die ihnen der Natur der Sache nach niemals den Gehalt, um so öfter die Form lieh. Es ist kaum zu überschätzen, wieviel Apollinisches umgedeutet werden mußte, bevor der altchristliche Mythos die feste Gestalt angenommen hatte, die er zur Zeit des Augustinus besaß.“) Aber daß es sich zwischen Paulus und der Urgemeinde um den Gegensatz ländlicher Kultur und städtischer Zivilisation gehandelt hätte, ist wieder eine Behauptung, bei der eine an sich nicht ganz wertlose Beobachtung durch falsche Verknüpfung und überspannte Ansprüche zu einer völligen Verkennung des geschichtlich Wesentlichen führt. Die Neronischen und Domitianischen Christenverfolgungen richten sich nach Spengler „in Wahrheit gegen die Stoa als den intellektuellen Ausgangspunkt aller Verschwörungen zum Sturz des Prinzipats“ (599).

Nächst solchen verfehlten Ansichten über die Entstehung des Christentums ist es vor allem die völlige Verkennung der Selbstständigkeit der abendländischen Entwicklung gegenüber der orientalischen und die im Gegenslag zu früherer Überschätzung jetzt grassierende, sich für scharfblickend haltende und dabei doch blinde Verachtung Roms, in der sich die von Spengler geradezu wegen geübte Kunst des Weglassens betätigt. Die Bedeutung Roms wird mit folgender Behauptung wegdekretiert, für die ein Beweis auch nicht nur angedeutet wird (Spengler hat in seinem ganzen Buch, um nicht alles beweisen zu müssen, grundsätzlich nichts bewiesen): „Rom war nur scheinbar noch Weltstadt; innerlich gewogen war es eine altgewordene, entseelte Häusermasse, in der eine fremde Bevölkerung bäuerlich-dumpf in primitiven Lebensformen hauste“ (609; vgl. ein gleichlautendes Urteil über Alexandria in der christlichen Zeit 107). Von abendländischen Kirchenvätern wird überhaupt nur Augustin einigemal flüchtig erwähnt, andere überhaupt nicht genannt, das ältere Papsttum völlig ignoriert. Spengler selbst gesteht zu, daß bei Augustin „ein dem unseren

(modern-abendländischen) entfernt verwandter Willensbegriff, und zwar in Verbindung mit einem entsprechenden Gottesbilde erscheine“ (441). Diese ja vielfach (bis zur Übertreibung) geteilte Beurteilung Augustins hätte S p e n g l e r als eine optische Täuschung bekämpfen müssen; denn wenn oder soweit sie zutrifft, zerbricht sie die Einheit seiner arabischen Kultur und wirft damit seine ganze Morphologie der Weltgeschichte über den Haufen. Wie aber nimmt sich neben diesem Zugeständnis ein Satz aus wie dieser: „Als die Araber um 730 mitten im fränkischen Reiche standen . . . war das Christentum des Westens dem seelischen Gehalt nach, der Symbolik nach, noch wenig vom Islam verschieden . . . (586)“?!

III.

Nur durch die zuletzt berührte Verkennung der selbständigen Entwicklung des Abendlandes von den Anfängen lateinischer Kirchenschriftstellerei an gelingt es S p e n g l e r, die abendländische Kultur in seinem Sinn, „die gotische Seele“, für den ersten Eindruck wirksam zu individualisieren. Bei näherer Prüfung, für die hier nicht mehr Raum ist, zerfällt auch dies Gespinnst einer geschichtslosen Ideologie unter der Hand. Ohne inneren Ausgleich sind die sehr verschiedenen „Symbole“ der abendländischen Kultur aus dem Mittelalter und der Neuzeit zusammengestellt. Die wesentlichen Ideen der gotischen Seele, etwa die Kirchenidee, die Eucharistie, die Beichte, die Gnaden- und Erbsündenlehre, der Mutterkult, erscheinen nur deshalb wie neu, weil sie in der „arabischen Kultur“ einfach ignoriert werden. Die „Geburt eines Mythos großen Stils“, die nach dem morphologischen Schema die gotische Kultur um das Jahr 1000 entbinden mußte, hat, wie zugestanden werden muß, nicht stattgefunden; das Christentum hat sie „verhindert“. Hier wird also plötzlich an einem entscheidenden Punkte die verpönte kausale Betrachtung in die Geschichte eingeführt, weil die symbolische versagt! Spielerige Vergleiche huschen über das schwierige Problem des neuen Synkretismus zwischen Christentum und Germanentum hinweg, ohne daß sich irgendwo Kenntnis von den ihm neuerdings gewidmeten wichtigen Untersuchungen verriete. Die epochale Bedeutung der Reformation wird wie die der Renaissance verleugnet, indem beiden Bewegungen die innere Originalität abgesprochen wird. „Luthers innere und äußere Entwicklung hängt mit der zufälligen Dauer des Pontifikats einiger Mächte, Leos X.

vor allem, eng zusammen . . . , seine Entwicklung zu einem Reformpapst von gemäßigten Anschauungen und diplomatischer Konzilianz war nicht unwahrscheinlich . . .“ (213). „Der Gott der *exercitia spiritualia* des Ignaz von Loyola ist auch der des großen Lutherliedes: Ein feste Burg . . .“ (577). Diese beiden Sätze — für viele nur weniger krasse, nicht weniger falsche angeführt — verraten einen empfindlichen Mangel nicht nur an Quellenkenntnis, sondern vor allem an historischem Feingefühl und physiognomischem Takt. Sie zeigen eindrücklich, wie sich der Kardinalfehler Spenglers rächt, in dem die ganze Fülle seiner verfehlten geschichtlichen Urteile wurzelt: die Verachtung der geschichtlichen Bewegung und ihres Verlaufes, das Ignorieren des geschichtlichen Kampfes und seiner Spiegelung im Selbstbewußtsein heroischer Persönlichkeiten. Eine von solchen geschichtlichen Tatsachen, von denen jeder Versuch, Geschichte zu verstehen und zu beurteilen, ausgehen muß, ist z. B. der Sieg des Christentums über die anderen orientalischen Kulte in der Spätantike. Handelt es sich in dieser letzteren in Wahrheit um das Vordringen der arabischen Kultur, so wäre zu zeigen gewesen, daß sich diese im Christentum besonders rein und kräftig verkörpert; sieht man aber die Befreiung der arabischen Kultur mit Spengler im Islam, so bliebe zu erklären, warum dieser erst so spät erschien und sich so unvollkommen auswirkte. Nicht leicht ist wohl eine Hypothese, die irgendeinen Bestand von Phänomenen durchleuchten will, leichtfertiger begründet worden als Spenglers Morphologie der Weltgeschichte. Es würde eine unausdenkliche geistige Verarmung bedeuten, es würde wahrhaft den Untergang des Abendlandes einleiten, wenn eine Geschichtsbetrachtung sich durchsetzen sollte, die in der Persönlichkeit eine historische Stilform und in der Religion ein Stadium der Kulturbio-logie sieht und aus der Geschichte unseres Geschlechts eine Reihe von Marionettenszenen macht. Spenglers Buch und sein Erfolg sind ein Symptom und kein Programm, ein Symptom für die Zersetzung des wissenschaftlichen Geistes, für die kulturelle Krise, in die wir geraten sind, jene Krisis, die Spengler selbst in unbewußter Ironie treffend zeichnet, wenn er sagt, daß heute der Dichter, der Priester und der Gelehrte zu Journalisten geworden seien (vielleicht ist auch zu sagen, daß sich heute Journalisten zu Dichtern, Priestern und Gelehrten aufwerfen und damit Glauben finden) und daß die Wissenschaften vom Feuilletonismus angegriffen seien

und sich die Energie des Schließens und Folgerns nicht zu bewahren vermocht haben (526, 468). Ja, wie steht es mit der Energie des Schließens und Folgerns, wenn wir z. B. bei Spengler S. 11 lesen: „Sicherlich gab es nicht nur für den Urmenschen, sondern auch für den Menschen gewisser höher Kulturen keine Weltgeschichte, keine Welt als Geschichte. Wir wissen alle, daß in unserem kindlichen Weltbewußtsein zunächst nur naturhafte und kausale Züge und erst sehr viel später solche historischer Art, z. B. ein bestimmtes Zeitgefühl, hervortreten“, auf S. 144 dagegen: „Natur im exakten Sinne ist die seltenere, auf den Menschen der großen Städte später Kulturen beschränkte, männliche, vielleicht schon greisenhafte Art, Wirklichkeit zu besitzen, Geschichte die naive und jugendliche, auch die unbewußtere, die der ganzen Menschheit eigen ist“ ?! Was ist von einem Schriftsteller zu halten, der solche Widersprüche in einem Buche bietet, und von einem Publikum, das sie sich bieten läßt? Geschichte und Natur zu unterscheiden, haben uns solidere Kenner und Denker, die von Spengler natürlich ignoriert werden, längst gelehrt. Es grenzt an Taschenspielererei und verrät einen peinlichen Mangel an intellektueller Wahrhaftigkeit, unter emphatischer Betonung dieser Scheidung uns eine Morphologie der Weltgeschichte, eine Auffassung von Kulturen als pflanzenartigen Lebewesen vorzuführen. Ich zweifle nicht, daß die ruhige Betrachtung späterer Zeiten in Spenglers Werk und seinem Erfolg nicht etwa die Überwindung, sondern das Extrem einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der Geschichte sehen wird.

Nicht ohne eine bittere Empfindung denkt der Kirchenhistoriker bei der Lektüre Spenglers des optimistischen Wortes unseres Altmeisters Karl von Hase: „Wir gehen einer Zeit entgegen, in der man die Kenntnis der Kirchengeschichte zur allgemeinen Bildung rechnen wird“. Wenn wir uns dennoch zu diesem frohen Glauben bekennen, so ermutigt uns dazu das dankbare Vertrauen auf die Lebensarbeit A. v. Harnacks; sie brachte keine lauten Sensationen, sondern organisch in die Tiefe wachsende, von dem festen Zentrum seiner Fachwissenschaft weit über diese hinausreichende Wirkungen, deren lebendiger Zusammenhang die schemenhafte Unpersönlichkeit Spenglerscher und verwandter Pseudognosen überwinden wird.

Ein Ereignis der neuesten Kirchengeschichte Finnlands.

Von

Friedrich Israel.

Es ist ein Ereignis für die Kirche und die Theologie Finnlands gewesen, daß A. v. Harnack in Helsingfors drei Vorlesungen gehalten hat. Und der Nachwelt zur Kunde, dem Siebzigjährigen zur Ehre mag ein kurzer Bericht über diesen Besuch diesen Band abschließen.

Donnerstag, den 14. September 1911, kam A. v. Harnack mit seiner Gattin in Helsingfors an, eingeladen von der Universität, begrüßt vom Rektor, dem Astronomen Donner, von dem Philologen und Mitarbeiter an der Berliner Kirchenväter-Ausgabe Heikel, von den Mitgliedern der Theologischen Fakultät und dem Pfarrer der deutschen Gemeinde. Sonnabend, den 16., Montag, den 18. und Dienstag, den 19. September fanden die Vorlesungen im Festsaal der Universität statt.

Die Universität ist eine Schöpfung des Berliners Ludwig Engel, eines Schülers von Schinkel, und ihre strengen Linien erinnern von ferne an ihre größere Schwester in Berlin. Der Saal ist halbrund, die 800 Plätze bauen sich um das Katheder auf, hinter dem auf mächtigem Sockel die dunkle Riesenbüste Alexanders I. auch heute noch im freien Finnland ihren Platz hat.

Ein Professor meinte: „Harnack hat nur einen Fehler: er ist Theologe; da kommen die Helsingforser nicht.“ Aber siehe da, 20 Minuten vor Beginn war der Saal schon voll, und bis Harnack kam, mußten viele wieder umkehren. Und „Hufvudstadsbladet“ schrieb: „Einen Redner von diesem Glanz und dieser jugendlichen

Frische hat Helsingfors noch nicht gehört.“ Dieses führende Blatt hatte, ebenso wie seine Genossen, die Gewohnheit, keinen Tag ohne Seitenhieb auf die Kirche oder die Pastoren vorübergehen zu lassen. Harnacks öffentliche Vorlesungen haben mit dazu beigetragen, daß diese publizistische Untugend in Finnland in den letzten zehn Jahren zurückgetreten, zeitweise ganz verschwunden ist.

Harnack sprach in der ersten Vorlesung über „Geschichte und Geschichten“. Hier wandte er sich gegen den Kollektivismus, der die Masse zum Exponenten der Kraft machen will, und wies an Sokrates, Luther und Christus den Einschlag des einzelnen in der Geschichte nach. Im zweiten Vortrag über den „Messias“ faßte er die geschichtliche Stellung Jesu in die Formel: *Messias designatus*. Von hier aus machte er besonders die großen Sprüche verständlich, die beginnen: „Ich bin gekommen“. Der letzte Vortrag über „Christentum und Heidentum in den ersten drei Jahrhunderten“ zeigte in spannender Weise, wie Staat und Kirche zusammenkamen.

Die Vorträge wurden im 1. Jahrgang der Zeitschrift „Deutsch-Evangelisch in Finnland“ gedruckt und kamen auch als Sonderdruck heraus.

Nach dem letzten Vortrage wurde Harnack vom Chor der Studenten mit finnischen Liedern in der Wandelhalle empfangen. Zuletzt sangen sie das Nationallied und „Ein feste Burg“, das in Finnland auch so gut wie Nationallied ist. Dabei sangen alle Anwesenden mit.

Abends war die Theologische Fakultät dem Gaste zu Ehren bei dem Kirchenhistoriker von Helsingfors, Professor Gummerus, versammelt. Dieser hielt eine deutsche Begrüßungsrede, in der er alle Arbeiten anführte, die in Finnland über Harnack erschienen sind, polemisierende, referierende und zustimmende. Harnack entgegnete in einer glänzenden Rede aus dem Stegreif über die Lage der Theologie. „Wenn ich neun Stunden von Berlin aus nach Süden fahre, bin ich in einer andern Welt, mit der ich keine Geistesgemeinschaft habe: Oberpfalz, Niederbayern, Oberbayern, Tirol. Fahre ich 48 Stunden mit dem schnellsten Zug nach Norden, so habe ich Geistesgemeinschaft und freue mich ihrer, auch hier mitten unter Ihnen. Was ich bisher von Ihnen gehört habe, besonders über Ihre theologischen Angelegenheiten und Schmerzen, das ist im Grunde dasselbe, woran wir in Deutschland arbeiten oder worunter wir leiden. Die Kulissen ändern sich, aber das Stück ist dasselbe. Be-

sonders schwierig ist die Stellung der freien Theologie, die der Kirche dienen will. Von kirchlicher wie radikaler Seite wird ihr vorgeworfen: ‚Du bist halb, du meinst es nicht ganz aufrichtig‘. So schwer der Vorwurf der Falschmünzerei ist — vielleicht der schwerste für einen Mann —, er will männlich getragen sein; wenn nur das eigene Gewissen in diesem Punkte völlig rein ist! . . .“

Die Theologen in Finnland haben durchschnittlich nach 11 Jahren Schule nur 6 Semester bis zum theologischen Examen, also etwa zwei Jahre im ganzen weniger Schulung als die deutschen. Das hängt mit dem Theologenmangel zusammen. Nach langer Zeit des Rückganges setzte vor zehn Jahren eine Steigerung der Zahl der Theologiestudierenden ein. Fraglos hat die Atmosphäre, die der Besuch H a r n a c k s schuf, dazu beigetragen. Es begannen gleichzeitig einige begeisterte Religionslehrer Einfluß auf die oberen Klassen der Gymnasien zu gewinnen, wobei auf finnischer Seite P. V i r k k u n e n (S n e l l m a n) und auf schwedischer A. S i m o l i n zu nennen sind. Ähnlich wie in Schweden, verträgt sich in der finnischen Landeskirche eine stark konservative Grundstimmung mit großen Freiheiten. Die Hochmesse wird mit viel Feierlichkeit ausgestaltet; aber jeder Laie hat das Recht, die Kanzel zu besteigen, wenn er sich einem Kolloquium im Domkapitel unterzieht. Man hat die bischöfliche Verfassung; aber der Bischof wird von den Pfarrern gewählt. Trotz der konservativen Haltung der Mehrheit der finnischen Theologen ist es nie zu einem Lehrprozeß gekommen, wenn ein Echo deutscher, zu diesem Konservativismus nicht passender Einflüsse auf finnischen Kanzeln gehört wurde. A. v. H a r n a c k s freie Theologie war der Menge der finnischen Theologen vorher verdächtig. Die persönliche Berührung mit ihm hat auch da manche Bedenken beseitigt, wo sachliche Gegensätze bestehen blieben.

Am Sonntag zwischen den Vorlesungen besuchten Harnack und Frau die deutsche Kirche, die gerade in diesen Jahren voll zu sein pflegte, und das Pfarrhaus. Hier zeigte ich ihm meine Nachschrift des „Wesens des Christentums“ von 1899/1900 und besonders einige Stellen, die von der gedruckten Ausgabe abwichen. Eine dieser Abweichungen findet sich da, wo es (S. 21 der 1. Auflage) heißt: „Die Essener hielten auf gesetzliche Reinheit bis zum Äußersten und schlossen sich strenge nicht nur gegen die Unreinen, sondern auch gegen die Laxeren ab. Ihre peinliche Absonderung, das Wohnen in bestimmten Ortschaften, ihre täglichen zahlreichen Waschungen

lassen sich nur von hier aus verstehen. Bei Jesus finden wir den vollen Gegensatz zu dieser Lebensweise“ Die Nachschrift bietet: „Die Essener waren gesetzlich rein bis zum tz. Sie begaben sich in die Badewanne, wenn jemand sie berührt hatte“ Auch wenn ich nicht berichten könnte, daß Frau v. H a r n a c k für die „Echtheit“ des Wortlauts der Nachschrift sich aussprach, würde jeder Leser in ihm die Frische des ursprünglichen Vortrags erkennen können.

Jetzt trägt das Heft dieser Nachschrift von H a r n a c k s Vorlesung über das Wesen des Christentums noch die russische Aufschrift „Protokoll — N. 103“. Es ist 1916 auch von den Gendarmen durchgearbeitet worden, als ich im russischen Militärgefängnis saß. Alle Postkarten und Briefe von H a r n a c k sind ebenso wie die Stellen in anderen Briefen oder Drucksachen, wo sein Name vorkam, mit zahlreichen roten und blauen, sauber mit Lineal gezogenen Strichen versehen. Dies Schicksal teilt sein Name besonders mit dem von Friedrich Naumann, Johannes Müller und — Conrad Ferdinand Meyer!

Als H a r n a c k in Finnland war, tobte in Deutschland der Kampf um J a t h o. Im deutschen Pfarrhaus las H a r n a c k den scharfen Aufsatz Paul W e r n l e s gegen J a t h o in der „Christlichen Welt“ und sagte dann: „J a t h o mußte widersprochen werden, und W e r n l e hat recht getan, daß er mich unterstützte. Aber die L a n d e s - k i r c h e hätte J a t h o ertragen müssen.“

Beim Aufstieg auf die Schanzen im Brunnsark zu dem herrlichen Fernblick über die Seefestung Sveaborg und den finnischen Meerbusen erzählte H a r n a c k von einem Marienfest in Tirol. „Maria hat das gute Teil erwählt,“ das sagte der Festprediger einfach von der Mutter Gottes im ersten Teil der Predigt. Dann der Übergang: Das gute Teil der Maria war Christus. Darauf aber folgte: „Nun denkt Ihr wohl, auch Ihr sollt Christus wählen? Ganz falsch! Ihr müßt die Jungfrau Maria wählen, das ist Euer gutes Teil!“ Dabei sprach H a r n a c k so ausdrucksvoll, daß man den Bauernkaplan reden hörte. Er fügte hinzu: „Die volkstümliche Unterscheidung: >Die Evangelischen beten Christus an, die Katholischen die Maria< ist für die Theorie falsch, aber für die Praxis richtig.“

Hinter der deutschen Kirche erhebt sich der Berg des Observatoriums, von dem man die schönste Aussicht über die Häfen von

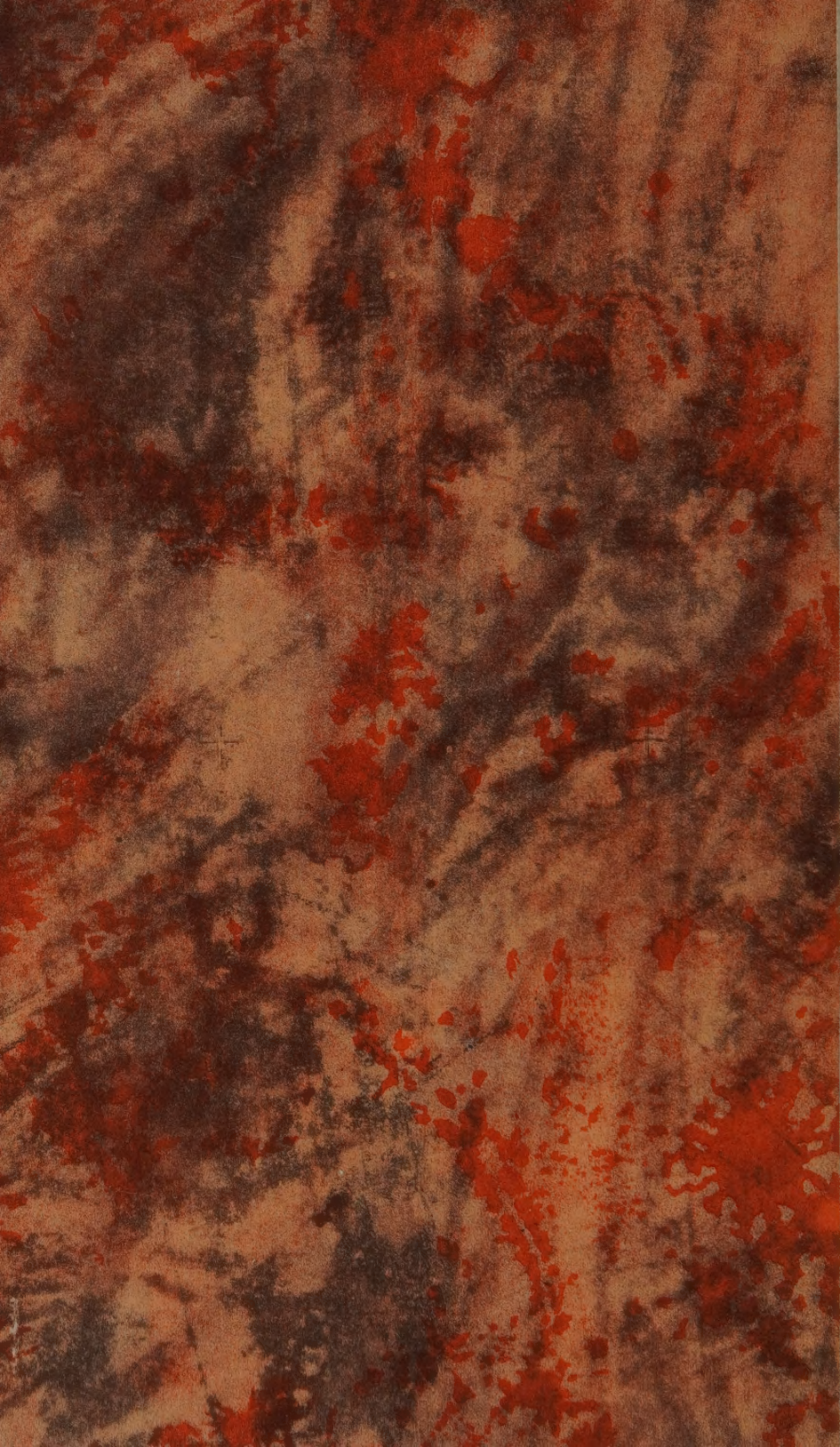
Helsingfors hat. „Die Lage am Meer ist höchstens bei Neapel schöner,“ sagte H a r n a c k. „Allerdings, wenn man eine Stadt nur einmal in seinem Leben sieht und dann bei solchem Sonnenschein, steht sie immer in sonniger Erinnerung vor einem.“

„Sonnige Erinnerung,“ das ist das rechte Wort auch beim Rückblick auf den Besuch H a r n a c k s in Finnland. Mittwoch, den 20. September früh $\frac{1}{2}10$ brachten wir die Gäste ans Schiff „Primula“, das sie nach Reval und in die alte Heimat Dorpat führen sollte.

A 15 768

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.



BR
50
H3

Harnack-Ehrung; Beiträge zur Kirchengeschichte,
ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem
siebzigsten Geburtstage (7. Mai 1921), darge-
bracht von einer Reihe seiner Schüler. Leipzig,
J.C. Hinrichs, 1921.
xii, 483p. 24cm.

Includes bibliographical references.

1. Church history--Addresses, essays, lec-
tures. I. Harnack, Adolf von, 1851-1930.

A 15768

CCSC/mmb

